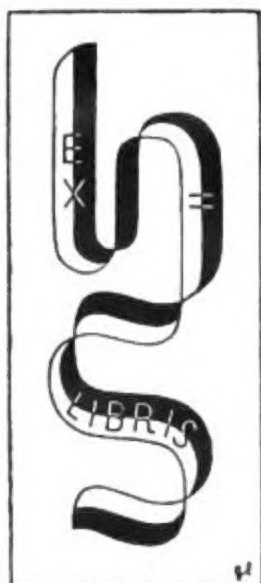

EX
LIBRIS

ım. —
ı fuerit,
trin. 2.

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Vierter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1836.

Dr. Ahrens

Der

christliche Glaube

nach

den Grundsäzen

der

evangelischen Kirche

im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Dritte unveränderte Ausgabe.

Zweiter Band.

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Anselm. Prosol. 1. de fide trin. 2.

Berlin,
bei G. Reimer.
1836.



Inhalt
des zweiten Bandes.

Des Gegensazes

Andere Seite.

Entwikklung des Bewußtseins der Gnade.

Einleitung.

§. 86. Je bestimmter wir uns bewußt sind, daß die mit dem natürlichen Zustand verbundene Unseligkeit weder durch die Anerkennung, die Sünde sei unvermeidlich, noch durch die Voraussezung, sie sei von selbst im Abnehmen, beseitigt werden kann, um desto höher steigt der Werth der Erlösung.

1. Von dem Bewußtsein dieser Unzulänglichkeit finden sich fast in allen andern Glaubensweisen aller Stufen deutliche Zeugnisse, insofern sie alle entweder Opfer und Reinigungen oder Kasteiungen und Bußübungen oder beides vorschreiben. Alles dieses sind offenbar Einrichtungen, um die aus der Sünde entstehende Unseligkeit, wie sie sich nach Maaßgabe einer jeden Glaubensweise verschieden gestaltet, von einer Zeit zur andern hinwegzunehmen; und an dem Grade, in welchem dieses wirklich geschieht, unterscheidet sich der Gläubigere von dem minder Gläubigen. Denn mit Ausnahme derjenigen Opfer, welche auf das

2 Böse gar keine Beziehung haben, liegt bei allen Opfern und Reinigungen, wenn man sie nicht auf den verworrensten Aberglauben zurükkführen will, dieses zum Grunde, daß eine zur wenn auch nur symbolischen That sich gestaltende Anerkennung zu beiden Zugeständnissen hinzukommen müsse, um die Unseligkeit aufzuheben. Nur ist dieses in einer teleologischen Glaubensweise nicht statthaft, welche die Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins selbst als That sezt, und also hier nur einen Widerspruch findet, von dem keine Wirkung ausgehen kann, so daß nur ein Zeugniß des Zustandes übrig bleibt [1]. Selbstpeinigungen und willkührliche Uebungen, wie sie weniger symbolisch sind, sondern mehr einen realen Gehalt darbieten, haben wol überall die Abzwekkung, daß eine Gewalt über das Fleisch dargelegt werden soll in solchen Handlungen, wozu die Aufgabe nicht im Verlauf des Lebens von selbst entsteht, um nämlich etwas hinzuzubringen zu der Unvollkommenheit dieser Gewalt in den von selbst entstehenden Lebensaufgaben, welches überflüßig wäre, wenn die Unvermeidlichkeit hinreichende Beruhigung gewährte. Auch zeigt sich überall der wildeste Aberglaube, wo die Behandlung dieser Uebungen dem angegebenen Zusammenhang nicht entspricht. Allein da im gemeinsamen Leben in jedem Augenblikk sich Aufgaben entwikkeln, und uns als Pflicht in Anspruch nehmen: so müssen jene willkührlichen Ergänzungshandlungen, indem sie Zeit erfordern, eine Lükke in der Pflichterfüllung hervorbringen; und es entsteht wieder neue Unseligkeit durch die Handlungen, welche die Unseligkeit hinwegnehmen sollen. Ist aber, auch ganz abgesehen davon, ob die Leistungen beider Art nicht gewöhnlich mehr zur Abwendung der Strafe gemeint werden als zur Aufhebung der
3 Schuld, die Nichtigkeit derselben als Beruhigungsmittel nicht zu verkennen: so ist jede unbefriedigte Sehnsucht, welche dabei noch zurükkbleibt, der Ausdrukk einer Hinneigung zum Christenthum,

---

[1] Daß dies auch der Sinn von Hebr. 10, 1—3. sei, wird niemand bezweifeln.

indem sich darin die Wahrscheinlichkeit ausspricht, daß ein Erlöser, in welchem sich das Wesen darbietet statt des Schattens, werde angenommen werden.

2. Betrachten wir nun das fromme Bewußtsein des Christen, wie es zusammengesezt ist aus dem eben entwikkelten Bewußtsein der Sünde und dem noch zu entwikkelnden aber doch als bekannt vorauszusezenden Bewußtsein der Gnade: so finden wir darin ebenfalls beides. Die Anerkennung zuerst, daß uns die Sünde unvermeidlich sei, insofern wenigstens als es nicht von uns abhängt im Augenblikk unsündlich zu sein. Aber eben so auch die Voraussezung, daß sie im Abnehmen begriffen sei, insofern ja diese wesentlich zusammenhängt mit dem Bewußtsein, daß die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins im Zunehmen ist. Allein ohnerachtet dieser lezten Verbindung gehören doch beide Momente nicht zu dem Bewußtsein der Gnade, oder zu dem wodurch die Unseligkeit aufgehoben wird, sondern vielmehr zum Bewußtsein der Sünde oder zu der Unseligkeit selbst. Denn sich des Verschwindens der Sünde als eines künftigen bewußt sein, heißt nichts anders, als sie noch wirklich gegenwärtig haben; und noch vollständiger ist das Bewußtsein ihrer Unvermeidlichkeit auch das ihrer Gewalt über uns. Beide sprechen also die Erlösungsbedürftigkeit aus, und können mithin die Aufhebung der Unseligkeit nicht in sich tragen; es müßte denn auf besondere Weise begründet und nachweisbar sein, daß das Bewußtsein der Sünde durch sich selbst könne aufgehoben werden. — Denken wir uns hingegen die Unseligkeit anderwärts her aufgehoben, und fügen hinzu, daß selbst das Bewußtsein der Unvermeidlichkeit eines Bleibens der Sünde bei ihrem allmähligen Verschwinden jene Aufhebung nicht hemme: so steigt eben dadurch der Werth der Aufhebung. Dieses aber kann nur recht erkannt werden, wenn wir, beide Momente betrachten in dem natürlichen Zustande des Menschen, wie er dem Gesammtleben der Sünde angehört. In diesem aber kann nicht die Meinung, daß die Sünde, weil unver-

meidlich, keine Schuld sei noch Strafe verdiene, aus dem Gottesbewußtsein entwikkelt werden; vielmehr müßte dieses erst zerstört, nämlich das Bewußtsein, daß Gott heilig und gerecht sei, ausgetilgt werden, welches eine neue Schuld wäre. Eben so wenig kann Schuld- und Straflosigkeit daraus geschlossen werden, daß das künftige schon in dem gegenwärtigen, also das Verschwundensein der Sünde in dem Fortbestehen derselben gesezt sei. Denn man hätte, wenn über den zeitlichen Gehalt des Selbstbewußtseins hinausgegangen werden soll, dasselbe Recht, mithin auch die gleiche Nothwendigkeit zu sagen, daß in dem künftigen auch das gegenwärtige also die Unseligkeit werde mitgesezt sein. Daher können wir nicht anders als behaupten, daß alle ähnlichen Säze, wie daß Gott ihrer Unvermeidlichkeit wegen die Sünde vergebe, wenn sie nur im Abnehmen begriffen sei, welche immer auf ein eigenmächtiges Selbstvergeben der Sünde hinauslaufen, und höchstens ein Zurükgehen auf die göttliche Barmherzigkeit [1] sind, aber ohne die Erlösung vorher gesezt zu haben, also auch ohne daß die Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit identificirt wäre, zwar die Aufhebung der Unseligkeit überreden wollen, aber sie nicht begründen können. Denn wenn wir auch zugeben, daß in dem natürlichen Zustand eine Zunahme in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins statt finde, wenn auch nur sofern es auch mitwirkt bei dem Streben nach bürgerlicher Gerechtigkeit [2]: so muß auch hieraus hervorgehen, daß je mehr die Sünde abnimmt, um so mehr das Gefühl für Recht und Unrecht sich schärft, mithin keine zunehmende Befriedigung entsteht, welche auch nur mit einigem Recht für die Aufhebung der Unseligkeit Gewähr leisten könnte. Wobei noch zu bemerken ist, daß diejenigen, welche auf diesem Wege die Unseligkeit aufzuheben gedenken auch ohne Erlösung, am wenigsten darüber einig sind, ob das menschliche Leben sich im Ganzen zu einer größeren Vollkommenheit entwikkelt, so daß die Rohheit, wo einmal überwunden, auch nicht wieder-

---

[1] S. §. 86, 2. [2] Vgl. § 70, 2. 3.

kehrt, oder ob das Geschlecht bestimmt ist, theilweise, durch welche Umwälzungen es auch sei, immer wieder zurükkgeworfen zu werden, um die Laufbahn von vorn zu beginnen.

3. Wenn dennoch ähnliche Darstellungen vom Sündevergeben sich als christlich geltend machen: so muß schon seit langer Zeit und weit umher das eigenthümlich christliche zurükkgestellt worden sein, ehe sich so wenig christliche Vorstellungen einschleichen können; oder es müßte angenommen werden, daß die Wirksamkeit der Erlösung erst anfange, nachdem die Unseligkeit schon aufgehoben ist, welches um so weniger möchte auszuführen sein, als doch bei jener Beruhigung schon ein Abnehmen der Sünde, mithin ein Zunehmen gottgefälliger Thätigkeit vorausgesezt wird, so daß auch diese zu zeigen und hervorzurufen nicht dem Erlöser zukäme. Indessen läßt sich auf der andern Seite auch denken, daß über diesen Punkt ein solcher unchristlicher Schein sich verbreiten kann auch bei einer wahrhaft christlichen Frömmigkeit, wenn nämlich nur um falsche Vorstellungen von der Art, wie durch die Erlösung die Unseligkeit aufgehoben werden soll, zu bekämpfen, lieber eine andere Erklärung aufgestellt wird, bei welcher doch vorbehalten bleibt, daß die Wirksamkeit des Gottesbewußtseins, aus welcher das Abnehmen der Sünde entsteht, durch den Erlöser bedingt sei. Am nächsten steht jener falschen Selbstberuhigung, und stellt daher den geringsten denkbaren Werth der Erlösung dar, die Ansicht, daß eine zunehmende Wirksamkeit des Gottesbewußtseins von dem natürlichen Zustande des Menschen aus ohne eine beson- 6
dere göttliche Hülfe möglich sei, daß aber ohnerachtet der Unvermeidlichkeit der Sünde die Sünder doch kein Recht hätten, sich über die noch zurükkbleibende Sünde zu beruhigen, ohne eine besondere göttliche Versicherung hierüber; wonach im wesentlichen der Erlöser nur als der Herold dieses göttlichen Versprechens dargestellt wird. Es bedarf keiner Darlegung davon, wie wenig diese Ansicht sich als in der christlichen Kirche geschichtlich geltend rechtfertigen kann, sondern nur der Bemerkung, wie wenig die Forde-

rung einem solchen bloßen Verkündiger zu glauben motivirt werden könnte, und wie wenig sich begreifen ließ, warum eine solche Zusicherung erst nach solcher Zeiterfüllung und in solcher Art und Weise sollte statt gefunden haben. Von diesem kleinsten Werth an steigt der Gehalt der Erlösung, je größer der Antheil des Erlösers gedacht wird an dem Aufhören der Unseligkeit sowol als dem Entstehen einer Annäherung an den Zustand der Seligkeit.

§. 87. **Wir sind uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewußt als begründet in einem neuen göttlich gewirkten Gesammtleben, welches dem Gesammtleben der Sünde und der darin entwikkelten Unseligkeit entgegenwirkt.**

1. Unser Saz erscheint allerdings noch nicht als eine vollständige Aussage der eigenthümlichen christlichen Frömmigkeit, weil darin noch nicht mitgesezt ist, daß jede Annäherung an den Zustand der Seligkeit wesentlich eine Beziehung auf Christum in sich schließt. Doch sagt er unläugbar den Inhalt des Bewußtseins der göttlichen Gnade aus, so wie es dem Bewußtsein der Sünde entgegengesezt ist. Denn die Annäherung an den Zustand der Seligkeit ist das reale Gegentheil der Unseligkeit, und diese Annäherung wird als göttliche Gnade aufgenommen und
7 in demselben Sinn und Maaß, in welchem das Gesammtleben, in welchem uns dergleichen Momente entstehen als ein göttlich gewirktes gesezt wird. Daher sich alle weitere Entwikklung auch des eigenthümlich christlichen an unsern Saz mit Leichtigkeit anschließen wird. Das Verhältniß zwischen Annäherung zur Seligkeit und Aufhebung der Unseligkeit läßt sich freilich zwiefach aufstellen. Einmal so daß auch nicht die mindeste Annäherung an Seligkeit statt finden kann, so lange noch die mindeste Unseligkeit da ist, welches darauf hinausläuft, so lange noch Sünde, mithin auch Uebel, oder umgekehrt, in dem Gebiet des menschlichen Lebens vorkommt; und dies ist freilich die, wiewol zum

zum Glükk niemals folgerecht durchgeführte, Ansicht derer, welche die Erde auch unter dem Einfluß der Erlösung nur als ein Jammerthal ansehen wollen. Diese Ansicht, wonach streng genommen alle Wirkungen der Erlösung sich erst jenseit dieses Lebens entwikkeln könnten, soll hier nicht bevorwortet werden, wie schon aus den Ausdrükken des Sazes hervorgeht, wenn doch dem neuen Gesammtleben die werdende Seligkeit zugeschrieben wird, schon sofern es dem der Sünde nur entgegenwirkt, dieses also noch in dem Kreise seiner Wirksamkeit vorhanden ist. Aber jene Vorstellung drükkt auch die von Anfang an bezeugte Wahrheit des christlichen Bewußtseins nicht aus [1]. Vielmehr ist in jeder Kräftigkeit des Gottesbewußtseins auch in demselben Maaß Seligkeit; und schon diese werdende Seligkeit hebt die Unseligkeit auf, welche zwar mit der Sünde wieder entstehen kann, aber nur um wieder aufgehoben zu werden [2]. So daß man beides völlig gleichsezend sagen kann, derselbe Zustand sei Aufhebung der Unseligkeit, sofern wir den Menschen in seinem Verhältniß zum Gesammtleben der Sünde betrachten, und werdende Seligkeit, sofern er dem neuen Gesammtleben angehört.

2. Wenn wir diesen Annäherungen ihren Ort nur ganz 8
im Allgemeinen im christlichen Leben anweisen: so soll dadurch zunächst allen einseitigen Vorstellungen vorgebeugt werden, als ob solche nur unter einer gewissen Form von Thätigkeiten oder Zuständen vorkommen könnten, und etwa auf die Momente der andächtigen Betrachtung oder der asketischen Uebungen beschränkt wären. Vielmehr ist in den Momenten der Andacht nur ein Seligkeitsgehalt, wenn sie in Gedanken oder That übergehen; und in den asketischen Uebungen nur, sofern sie dies nicht eigentlich, wenigstens nicht ausschließend sind, sondern irgendwie mit der berufsmäßigen Thätigkeit zusammenhängen. Der Seligkeitsgehalt ist vielmehr eben so gut in den eigentlich handelnden und

---

[1] Joh. 1, 16. 1 Joh. 3, 14. 21. Phil. 4, 4. [2] Vgl. §. 74, 1.

in den eigentlich denkenden, aber freilich in jenen nur, sofern sie nicht von solchen Motiven ausgehn, die ganz in dem Weltbewußtsein wurzeln und mit denen sich die bürgerliche Gerechtigkeit begnügt, und eben so in dem denkenden nicht, sofern sie nur das Weltbewußtsein entwikkeln, sondern in beiden nur, sofern das lebendig wieder erwachte Gottesbewußtsein ihnen zum Grunde liegt. Denn ohne dieses kann der Fromme keine werdende Seligkeit erkennen.

3. Wollte nun jemand sagen, unser Saz an sich betrachtet sei eigentlich noch in allen Glaubensformen, sofern sie nur eine Gemeinschaft postuliren, einheimisch: so ist das nur in sofern richtig, als ihnen dadurch die Pflicht aufgelegt wird, ihr Gesammtleben als ein göttlich gewirktes nachzuweisen. Ein Unterschied aber zwischen der dermaligen Entstehung der werdenden Seligkeit in der christlichen Gemeinschaft und der von Christo selbst unmittelbar ausgegangenen soll dadurch keinesweges angenommen werden. Denn so wie wir gleich darauf kommen werden, daß unser Gesammtleben als ein göttlich gewirktes ansehn, und es von Christo als einem göttlich gegebenen ableiten ganz dasselbe ist; eben so war auch damals glauben, daß Jesus der Christ sey, und glauben, daß das Reich Gottes, d. h. das von Gott zu bewirkende neue Gesammtleben gekommen sei, eines und dasselbe, mithin hatte auch damals alle werdende Seligkeit in diesem Gesammtleben ihren Grund. Eben so wenig kann man es als eine Annäherung zu der römisch-katholischen Denkweise ansehen, daß diese Umkehrung des persönlichen Zustandes gleichsam dem Gesammtleben unmittelbar zugeschrieben wird; sondern der Gegensaz zu dieser kann nur hier noch nicht ans Licht treten, sondern erst bei der näheren Beschreibung auf der einen Seite des Herganges im Einzelnen, auf der andern der Beschaffenheit des Gemeinwesens. Und so ist der Saz überhaupt noch ein für die verschiedensten Auffassungen des Christenthums gemeinsamer. Nur zweierlei wird dadurch ausgeschlossen. Zuerst dieses, als ob es einen Antheil an der Erlösung und eine Beſe-

ligung des Menschen durch Christum geben könne außerhalb des von ihm gestifteten Gesammtlebens, so daß der Christ dieses entbehren und mit Christo gleichsam allein sein könne. Dieser Separatismus, den wir, weil er bei Seite stellt, daß das ursprünglich göttlich gewirkte doch nur als ein geschichtlich erscheinendes aufgenommen werden konnte, und auch nur als ein geschichtliches fortwirken muß, allerdings als fanatisch zu bezeichnen haben, und der folgerichtig immer nur vereinzelt entstehen kann und auch so immer wieder verschwinden muß, zerstört das Wesen des Christenthums, indem er eine Wirksamkeit Christi ohne räumliche und zeitliche Vermittlung postulirt, und er sich selbst zugleich so isolirt, daß auch kein Fortwirken des in ihm gewirkten statt finden kann. Das zweite was ausgeschlossen wird ist die Annahme, als ob ohne ein neu hinzutretendes und innerhalb des Gesammtlebens der Sünde selbst die besseren Einzelnen zu einer die Unseligkeit aufhebenden Annäherung an die Seligkeit gelangen könnten. Wenn dies streng genommen wird: so muß entweder der Erscheinung
Christi eine andere Abzwekkung untergelegt werden, abgesehen von 10
dem Seligkeitszustand der Menschen, und dann wäre diese wenigstens keine religiöse, oder sie hätte gar keine eigenthümliche Bedeutung, und es wäre dann unrecht, irgend etwas nach Christo zu benennen. Die Aussage des christlichen Bewußtseins über diese Annahme kann von unserm Standpunkt aus nur die sein, daß dabei ein unzureichendes Bewußtsein der Sünde zum Grunde liegt. Denn ist diese als Gesammtthat und Gesammtschuld gesezt: so bleibt auch nicht nur alle Thätigkeit des Einzelnen ein Mithervorbringen und Erneuern der Sünde, wenn es auch noch so starke Gegenwirkung gegen einzelnes sündliche in sich schließt; sondern auch alles Zusammentreten der bezüglich besten Einzelnen bleibt doch nur eine Organisation innerhalb jenes Gesammtlebens der Sünde selbst. Soll aber die Annahme nicht streng verstanden werden, so kann sie in dem Maaß christlich sein, als sie Christum als ein neu hinzutretendes und das Gesammtleben als ein aus der Sünde herausgeseztes ansieht.

§. 88. In diesem auf die Wirksamkeit Jesu zurükkgehenden Gesammtleben wird die Erlösung durch ihn bewirkt vermöge der Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit.

1. Es kann in der gegenwärtigen Zeit nicht behauptet werden, daß diese Art die Erlösung zu begreifen die einzige in der evangelischen Kirche geltende sei; und wir wollen uns keinesweges weigern auch diejenigen für evangelische Christen zu erkennen, die eine solche Mittheilung nicht annehmen, wenn sie nur alle Annäherung an die Seligkeit auf Christum zurükkführen, und in einer solchen Gemeinschaft finden wollen, die sich zur Regel macht, zu diesem Behuf nichts außer seiner Wirkung aufzusuchen aber auch nichts von derselben zu vernachläßigen. Wir aber halten
11 uns an diese Auffassung als an die ursprünglich aus der ersten Kirche in die unsrige herübergenommene und als zugleich diejenige, welche sowol am bestimmtesten alle erschlichene Selbstberuhigung ausschließt, als sie auch der strengeren Auffassung des Gesammtlebens in der Sündhaftigkeit einzig angemessen ist, wie aus dem unmittelbar vorhergehenden deutlich erhellt. Beides hängt auf das genaueste zusammen. Je weniger eigenthümliche und absolute Vollkommenheit wir dem Urheber des neuen Gesammtlebens zuschreiben, und doch auch nichts neues über ihn hinausgehendes erwarten, um desto leichter überwindlich muß uns das erscheinen wogegen es keiner größeren Zurüstung bedarf; und je leichter man es mit dem nimmt, was sich aus dem natürlichen Zustand der Menschen entwikkelt, um desto weniger ist Ursache etwas eigenthümlich verschiedenes in dem vorauszusezen, welcher das bessere beginnt. Zur Entwikklung der einen Ansicht — und weiter geht die Aufgabe der Glaubenslehre nicht, denn daß die Ansicht geltender werde, muß nur ein Ergebniß der Darstellung sein — gehört aber gar nicht die Widerlegung der anderen, sondern nur daß auch das zwischen beiden obwaltende Verhältniß mit dargestellt und an den bedeutendsten Punkten wieder vors Auge gebracht werde. Eben so wenig kann hier

von eigentlichen Beweisen die Rede sein. Nicht deshalb freilich weil die evangelische Glaubenslehre als ein Unternehmen innerhalb der evangelischen Kirche auch den evangelischen Glauben schon voraussezt; aber auch keine einzelne Modification desselben ist beweisbar, sondern sie ist nur eine Aussage über den stärkeren oder schwächeren Eindrukk den eine Thatsache in Beziehung auf eine andere macht. Der Fall einer solchen Verschiedenheit kommt uns überall auf dem geschichtlichen Gebiet vor und überall so, daß jeder eine ganz feste Ueberzeugung haben kann, sein Eindrukk sei der richtige, aber daß keiner diese Richtigkeit zu beweisen vermag.

2. Wenn aber auch jeder Gedanke an Beweis aufgegeben 12
wird — was auch von dem Schriftbeweise gilt, nicht nur wegen der Vieldeutigkeit der meisten Ausdrükke, sondern weil dadurch doch nur die Behauptung erwiesen würde, daß dies die ursprüngliche Gestalt des christlichen Glaubens ist — so bleibt auch das schwierig genug, was hier unerläßlich ist, nämlich die Entstehungsweise des Glaubens mit seinem Inhalt zugleich zu entwikkeln, das heißt, ohne daß man zu einer Nöthigung durch Wunder oder Weissagungen als etwas ganz fremdartigem Zuflucht nehme, zu zeigen, wie ursprünglich und auch jezt noch die Ueberzeugung entstehen konnte, daß Jesus eine unsündliche Vollkommenheit habe, und daß in der durch ihn gestifteten Gemeinschaft eine Mittheilung derselben sei. Denn daß in der gleichmäßigen und sich auf einander beziehenden Gewißheit über beides dann die Aufhebung der Unseligkeit und die werdende Seligkeit sei, versteht sich von selbst. Unser Saz nun will zuerst keinesweges so verstanden werden, als ob es zu einer Zeit, wo das Bewußtsein der Sünde sowol als persönliches als auch als Gesammtbewußtsein in Vielen kräftig erregt wurde, nur einer sich in einem öffentlichen Leben gehörig kundgebenden ausgezeichneten sittlichen Vortrefflichkeit bedurft hätte, um einem solchen Individuum die als einzig mögliche Hülfe ersehnte unsündliche Vollkommenheit

beizulegen; welches sich so ausdrükken ließe, daß der Glaube Jesum zum Erlöser gemacht habe. Denn in diesem Glauben wäre die Willkühr bei jeder Uebertragung desselben, der nicht mehr der ursprüngliche Eindrukk der Person zu Hülfe gekommen wäre, größer mithin auch die Gewißheit geringer geworden, und hätte allmählig immer mehr dem Gedanken Raum geben müssen, es könne ein Anderer kommen auf welchen jene Vorstellung mit größerem Recht hätte übertragen werden können, so daß auf diesem Wege nur ein abnehmender Glaube an Jesum mithin ein zu-
13 nehmender Unglaube entstehen konnte. Und diesem könnte nur abgeholfen werden, wenn der unmittelbare Eindrukk der Gemeinschaft ein solcher wäre, daß in sie und dann um ihretwillen auch in ihren Urheber die unsündliche Vollkommenheit gesezt würde. Ja auch das genügt nicht, daß die reine und vollkommne Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Jesu wirklich gewesen sei, der Glaube an dieselbe aber doch nur das Werk jener ihrer Befriedigung zueilenden Sehnsucht; denn auch so wäre er nur durch die Gläubigen zum Erlöser geworden [1]. Vielmehr geht unser Saz auf die Voraussezung zurükk, daß auch das Anerkennen jener Vollkommenheit ihr eignes Werk war, so daß auch das vollständige Bewußtsein der Sünde und die damit zusammenhängende Sehnsucht eben so gut in Einigen erst vermittelst jenes Anerkenntnisses sich entwikkeln [2], als auch in Andern schon vorher vorhanden sein konnte. Auf diese Weise allein ist auch die Stiftung des neuen Gesammtlebens nicht etwa ein besonderer Act, ohne welchen dennoch jene ausgezeichnete Eigenthümlichkeit könne in Jesu gewesen sein; sondern wie diese nur als That kann erschienen sein, so ist auch jene ihr wesentliches Werk. — Soll aber der Glaube der späteren Geschlechter mithin auch der unsrige derselbe sein wie der ursprüngliche und nicht etwa ein anderer — in dem lezteren Fall aber wäre auch die Einheit der

[1] Gegen den Ausspruch Christi Joh. 15, 16.

[2] Vgl. §. 14, 2.

christlichen Kirche nicht nur sondern auch alle Berufung auf die ursprünglichen Zeugnisse des Glaubens gefährdet: — so muß auch jezt noch dieselbige Erfahrung gemacht werden können, und die zum neuen Gesammtleben entschieden hintreibende Anerkennung der unsündlichen Vollkommenheit in Jesu Christo muß eben so sein Werk sein. Nun aber ist uns statt seiner persönlichen nur die Wirksamkeit seiner Gemeinschaft gegeben, sofern auch das von 14
ihm noch in den Schriften vorhandene Bild ebenfalls nur durch diese entstanden ist und fortbesteht. Unser Saz geht also auf die Voraussezung zurükk, daß diese Wirkung der Gemeinschaft, denselben Glauben hervorzubringen, auch nur die Wirkung jener persönlichen Vollkommenheit Jesu selbst ist [1].

3. Nicht minder schwierig ist der zweite Theil unseres Sazes zu entwikkeln, daß nämlich in dem von Christo gestifteten Gesammtleben eine Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit ist; indem wir diese ja keinem Einzelnen in der Gemeinschaft außer Christo beilegen. Ja seitdem die Lebensgenossen Christi nicht mehr sind, und wir keiner Versammlung von Einzelnen, wie gut sie auch ausgewählt sein möchten um einander zu ergänzen, auch nur das Recht zugestehen Lehrsäze, also Regeln des Glaubens oder des Lebens, mit irgend einem Anspruch auf Untrüglichkeit oder beharrliche Gültigkeit aufzustellen; vielmehr auch unserer geschichtlichen Auffassung die Ansicht zum Grunde liegt, daß der Einfluß ausgezeichneter Einzelner auf die Masse im Abnehmen zu denken ist: wo und welcher Art soll diese Mittheilung gedacht werden? Denn betrachtet man die Masse im Ganzen, so zeigt sie einen so reichen und zu gewissen Zeiten sich noch besonders verstärkenden und gewaltig hervorbrechenden Antheil an der allgemeinen Sündlichkeit, daß man zweifeln muß, ob deren hier weniger sei als anderwärts, und ob es also nicht besser gewesen sein würde für die Gestaltung der menschlichen Dinge, daß das Christenthum nicht ein so weit verbreitetes geschichtliches Motiv

[1] Vgl. §. 14, 1.

geworden wäre. Gegen diese von den Gegnern mit vielen Schein vorgebrachten Ausfälle muß der Glaube allein aufkommen, mithin annehmen, daß dies alles nur das Nichtsein des *neuen* Gesammtlebens ist, also das Sein des sündlichen, in welchem das neue zwar ist, aber nur verborgen. Mithin geht unser Saz auf die Voraussezung zurükk, daß in der äußerlich so beschaffenen christlichen Gemeinschaft jene Mittheilung des absolut kräftigen Gottesbewußtseins in Christo dennoch sei als ein innerliches, allerdings aber, da der Glaube nur auf einem empfangenen Eindrukk ruht, erfahrbares. Diese Erfahrung besteht aus *zwei* Elementen, deren eines dem persönlichen das andere dem Gemeinbewußtsein angehört. Jenes daß der Einzelne auch jezt noch aus dem Bilde Christi, welches als eine Gesammtthat und als ein Gesammtbesiz in der Gemeine besteht, den Eindrukk der unsündlichen Vollkommenheit Jesu erhält, welcher ihm zugleich zum vollkommnen Bewußtsein der Sünde und zur Aufhebung der Unseligkeit wird; und dieses ist an sich schon eine Mittheilung dieser Vollkommenheit. Das andere, daß in allen jenen wenn auch dem sündlichen Gesammtleben noch so ähnlichen Verwirrungen doch eine von jener Vollkommenheit ausgehende Richtung gesezt sei, die zwar in jeder Erscheinung, ja immer auch noch in der Aufstellung der Begriffe des Wahren und Guten, mehr oder minder jenem Nichtsein anheimfällt, als innerstes aber oder als Impuls, ihrem Ursprung angemessen ist, und sich eben deshalb troz aller Reactionen auch in der Erscheinung immer mehr herausarbeiten wird. Und dieser ganz innerlich betrachtet auch vollkommen reine Impuls des geschichtlichen Lebens ist eben so wie das erste Element eine wahre und wirkliche Mittheilung der Vollkommenheit Christi.

4. Eine ungehemmte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Jesu kann nun nicht begriffen werden aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit, weil in diesem sich naturgemäß die Sünde fortpflanzt, sondern so geworden sein, wie er sich in dieser Kräftig-

keit zeigt, kann er nur außerhalb des sündlichen Gesammtlebens;
und da dieses das ganze menschliche Geschlecht umfaßt, so wird
auch so nur an ihn geglaubt als an einen übernatürlich gewor- 16
denen, wiewol nur in dem oben [1] schon in Anspruch genomme-
nen Sinn. Eben so ist auch das neue Gesammtleben in Be-
ziehung auf den Erlöser selbst zwar kein Wunder, sondern schon
das sittliche Naturwerden des übernatürlichen, denn jede ausge-
zeichnete Kraft zieht Masse an sich und hält sie fest: aber in Be-
ziehung auf das bis dahin alles umfassende und alle Formationen
beherrschende Gesammtleben der Sündhaftigkeit ist das neue auch
ein übernatürlich gewordenes. Das nämliche gilt auch von dem
Uebergang jedes Einzelnen aus dem alten Gesammtleben in das
neue. Denn in Beziehung auf das neue selbst ist ein solcher
Uebergang nicht übernatürlich, denn es übt seiner Natur gemäß
solche Wirkungen aus; aber er ist etwas übernatürlich geworde-
nes in Bezug auf das frühere Leben dieses Einzelnen selbst. —
Fassen wir nun dies alles zusammen, so sezen wir hier überall
auf der einen Seite eine anfangende göttliche Thätigkeit als et-
was übernatürliches, zugleich aber eine lebendige menschliche Em-
pfänglichkeit, vermöge deren erst jenes übernatürliche ein geschicht-
lich natürliches werden kann. Ist nun diese das verbindende
Glied zwischen dem Gesammtleben vor der Erscheinung des Er-
lösers und dem in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, um die
Selbigkeit der menschlichen Natur in beiden zur Anerkenntniß zu
bringen: so ist für diesen Gesammtumfang auch die Erscheinung
des Erlösers mitten in diesem Naturverlauf nicht mehr ein über-
natürliches, sondern nur durch das vorherige bedingtes, Hervor-
treten einer neuen Entwikklungsstufe, deren Zusammenhang mit
dem vorigen freilich nur in der Einheit des göttlichen Gedan-
kens liegt.

§. 89. Da in dem Sinn in welchem man sagen kann,
daß die Sünde nicht von Gott geordnet und für ihn nicht 17

---

[1] S. §. 13, 1.

sei [1], auch für diese neue Mittheilung eines kräftigen Gottesbewußtseins der Ausdrukk Erlösung nicht angemessen wäre: so würde von jenem Gesichtspunkt aus die Erscheinung Christi und die Stiftung dieses neuen Gesammtlebens als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sein.

1. Das bedarf hier keiner weiteren Erläuterung, daß der Begriff der Erlösung sich auf das genaueste auf das Bewußtsein der Sünde bezieht, und daß, wenn er als Ausdrukk für die Gesammtwirkung Christi gilt, auch die werdende Seligkeit unter der Aufhebung der Unseligkeit, welche allein eigentlich durch Erlösung bezeichnet werden kann, mit gesezt ist. Ist nun schon insofern der Ausdrukk unzureichend, und ein uneigentlicher auf die Weise daß das Ganze, nämlich die Mittheilung der Seligkeit, durch ein Wort bezeichnet wird, welches eigentlich nur den Anfang davon aussagt; so ist doch hiegegen, wenn man sich nur darüber versteht, nichts zu erinnern. Denn so gewiß in unserm christlichen Bewußtsein die göttliche Gnade als solche immer auf die Sünde bezogen wird, diese aber immer zugleich als Unfähigkeit zu dem in unserm Gottesbewußtsein aufgegebenen und angestrebten gesezt wird: so wird nichts in der göttlichen Gnade übergangen, wenn sie als Aufhebung der Sünde, sofern sie jene Unfähigkeit ist, bezeichnet wird. Soll aber der Ausdrukk nicht mehr nur von der Wirkung gebraucht werden, sondern auch die Absicht der Erscheinung Christi, sofern diese eine göttliche Anordnung ist, bezeichnen: so ist weil er von der Beziehung auf die Sünde und das Bewußtsein derselben nicht zu trennen ist, dies nur insofern möglich, als auch jenes nämlich das Bewußt-
18 sein der Sünde als eine göttliche Anordnung kann betrachtet werden. Inwiefern nun dieses möglich ist, wurde schon früher [2] auseinandergesezt, erhellt aber jezt noch deutlicher, daß nämlich

[1] Vgl. §. 81. [2] S. §. 80.

Gott geordnet hat, die frühere unübersteigliche Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins solle uns als eigene That zum Bewußtsein der Sünde werden, um diejenige Sehnsucht zu schärfen, ohne welche auch die Begabung Jesu keine lebendige Empfänglichkeit gefunden hätte zur Aufnahme seiner Mittheilung. Da nun aber diesem gegenüber auch jenes nicht nur strenge Wahrheit ist, sondern auch eben so in der kirchlichen Lehre bevorwortet, daß Gott nicht Urheber der Sünde ist, wozu der eigentliche Grund am besten in der Formel ausgesprochen wird, daß das Böse nicht kann ein schaffender Gedanke Gottes sein: so folgt auch, daß der Ausdruk Erlösung sich nicht auf dieselbe Weise dazu eignet den göttlichen Rathschluß zu bezeichnen, wie er die Wirkung desselben bezeichnet, weil der Allmächtige nicht etwas ordnen kann um eines andern willen, welches er nicht geordnet hat. Für diesen auch kirchlichen Standpunkt nun scheint der göttliche Rathschluß nicht besser bezeichnet werden zu können als durch einen ebenfalls biblischen zugleich auf die Gesammtwirkung hinweisenden Ausdrukk. Wie nämlich alles in dem menschlichen Gebiet durch Christum gesezte als die neue Schöpfung [1] dargestellt wird: so ist dann Christus selbst der zweite Adam, der Anfänger und Urheber dieses vollkommneren menschlichen Lebens, oder die Vollendung der Schöpfung des Menschen, womit zugleich am bestimmtesten ausgedrükkt ist, daß durch den von Adam aus sich entwikkelnden Naturzusammenhang zu diesem höheren Leben nicht zu gelangen war.

2. Daß nun diese Formel mit der ersten von völlig gleichem Gehalt ist, und Jesu, als dem in welchem die menschliche 19
Schöpfung vollendet wurde, dieselbe eigenthümliche Würde und Beschaffenheit beilegt wie jene, wenn sie ganz verstanden wird, bedarf keiner großen Erörterung. Denn ist dieser zweite Adam allen vom ersten Abstammenden vollkommen gleich, nur daß ihm ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein ursprünglich mit gege-

---

[1] 2 Kor. 5, 17.

den ist; und tritt er als ein solcher vermöge einer schöpferischen göttlichen Ursächlichkeit in den bestehenden Geschichtszusammenhang der menschlichen Natur ein: so muß auch nach dem Gesez von diesem seine höhere Vollkommenheit auf die gleiche Natur erregend und mittheilend wirken, zuerst um an der Differenz das Bewußtsein der Sündhaftigkeit zur Vollendung zu bringen, dann aber um durch die Assimilation auch die Unseligkeit aufzuheben. Ist nun dieser zweite Adam, wiewol nicht aus diesem früheren Zusammenhang her, sondern in Bezug auf ihn als ein natürlich gewordener, doch in den geschichtlichen Zusammenhang, und zwar nur als ein einzelner Mensch gestellt: so steht er auch mit seiner ganzen Wirksamkeit unter dem Gesez der geschichtlichen Entwikklung, und sie vollendet sich durch die allmählige Verbreitung von seinem Erscheinungspunkt aus über das Ganze. — Daß aber auf diese Weise die Schöpfung des Menschen gleichsam in zwei Momente zertheilt wird, hat sowol Analogie genug in der Geschichte [1], als es auch schon immer von der materiellen Schöpfung ist gesagt worden, wenn man eine erste und zweite Schöpfung unterschied. Und zugleich dient diese Formel den Verwirrungen zum Correctiv, die nur zu leicht durch unrichtigen Gebrauch der andern entstehen. Denn wie leicht kehrt immer die schon von Paulus bestrittene Ansicht [2] wieder, daß die Sünde heilsam sei, wenn doch Christus um der Sünde willen mußte ge-
20 sendet werden, und hievon zugleich die Mittheilung der Seligkeit abhängt. Auch ist sie wol, genauer betrachtet, ein eben so richtiger und unmittelbarer Ausdrukk unsers christlichen Selbstbewußtseins als die erste. Denn vorher zwar ist für den Zustand außer der Gemeinschaft mit Christo der richtigste Ausdrukk der des Bewußtseins der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit, weil und sofern auch dieses von Gott geordnet ist. In der Gemeinschaft mit Christo aber ist alles, was der nicht mehr productiven Sünd-

---

[1] Auch hieher gehört, was oben §. 13, 1. gesagt ist.

[2] Röm. 6, 1.

haftigkeit angehört, eben deshalb auch nicht mehr in demselben Sinne ein Bewußtsein der Sünde weil nicht mehr ein Fleischlichgesinntsein, sondern nur ein Unvermögen der noch jungen Gegenwart, und das Bewußtsein des Erlösers ist das Bewußtsein dessen der uns kräftig macht [1].

3. Für diesen Ausdrukk ist nun aber die Forderung allerdings nicht abzuweisen, daß auch hier der Begriff der Schöpfung auf den der Erhaltung müsse zurükkzuführen sein. Wie nun nicht nur der Mensch Jesus der zweite Adam heißt, welches doch nur sagen kann der zweite Gottgeschaffene, sondern auch alle Wiedergeborenen die neue Kreatur heißen, und also auch das noch als Schöpfung aufgestellt wird, was wir mit vollem Recht ursprünglich als Erhaltung darstellen, nämlich als Erhaltung der sich immer weiter bewährenden Kräftigkeit Christi zur Erlösung und Beseligung: so ist auch umgekehrt die Erscheinung Christi selbst anzusehen als Erhaltung nämlich der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwikkelnden Empfänglichkeit der menschlichen Natur eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich aufzunehmen. Denn kam gleich bei der ersten Schöpfung des Menschengeschlechtes nur der unvollkommne Zustand der menschlichen Natur zur Erschei-
nung: so war doch das Erscheinen des Erlösers ihr auf unzeit- 21
liche Weise schon eingepflanzt. So daß die Einheit des göttlichen Rathschlusses auch in dem Sinne, wie er immer hat müssen in der Erfüllung begriffen sein, gleich deutlich erhellt, ob wir sagen, Gott habe den Menschen die Sünde geordnet mit Beziehung auf die Erlösung, oder ob wir sagen, er habe die menschliche Natur auch in dem Sinn unter das Gesez des irdischen Seins gestellt, daß so wie in jedem Einzelnen das sinnliche Selbstbewußtsein sich früher entwikkelt, das Gottesbewußtsein aber erst später hinzutritt, und sich jenes allmählig bis zu einem gewissen Grad an-

[1] Philipp. 4, 13.

eignet und unterwirft: so auch in dem Geschlecht das Gottesbewußtsein früher unzureichend gewesen sei und unkräftig, und erst hernach sei es vollkommen hervorgebrochen in Christo, von welchem aus es sein Regiment immer weiter erstrekke, und seine Kraft den Menschen zum Frieden und zur Seligkeit zu bringen bewähre. — Auch schließt sich von hier aus, was doch immer eine wichtige Frage für die christliche Betrachtung gewesen ist, die Beziehung Christi auf diejenigen, welche vor seinem Erscheinen gelebt haben, oder räumlich von dem durch ihn beseelten Gesammtleben getrennt sind, deutlicher auf. Wenn nämlich der erste Schöpfungsmoment von Gott nur mit Beziehung auf den zweiten geordnet ist: so muß offenbar das nämliche auch gelten von allem, was mit ihm einen und denselben Naturzusammenhang bildet. Dem zufolge muß in der göttlichen ordnenden Anschauung alles der ersten Weltzeit angehörige einen Antheil haben an der Beziehung auf den Erlöser. Zugleich erscheint dann um so natürlicher, daß diese sonst verborgene Beziehung auch an einzelnen Punkten besonders heraustrete, welche Voraussezung eben das Aufsuchen von Vorbildern und Weissagungen motivirt.

§. 90. Die Lehrsäze, welche den hier dargelegten Gehalt
22 des Bewußtseins der Gnade nach den drei §. 30. aufgestellten Gesichtspunkten entwikkeln, vollenden zugleich die christliche Glaubenslehre in den ihr hier gestekkten Grenzen.

1. Wenn wir den im Folgenden zu bearbeitenden Inhalt an jene drei Formen halten: so ist über die erste und ursprüngliche an und für sich nichts zu erinnern, und es leuchtet von selbst ein, daß bei einem irgend richtigen Verfahren uns nichts irgend bedeutendes von christlicher Lehre wird entgehen können. Schwierig aber scheint es, wie wir von dieser ersten, der unmittelbaren Beschreibung des Gnadenstandes der Erlösten, die zweite, die Beschreibung dessen, was durch die Erlösung in der Welt gesezt ist, zu scheiden haben. Denn nichts anderes ist darin gesezt,

als das durch Christum gestiftete Gesammtleben und dessen Verhältniß zu demjenigen Theil der menschlichen Welt, der sich davon ausgeschlossen findet. Nun ist aber der Gnadenstand der Erlösten nichts anderes als ihre Thätigkeit in eben diesem Gesammtleben und die Art, wie sie von dem dagegen noch bestehenden Gegensaz afficirt werden, so daß beides ganz zusammenzufallen scheint. Damit hängt nun auch zusammen, daß hier weniger deutlich hervorgeht, daß die Beschreibung des Zustandes vorangehen müsse. Denn jeden einzelnen kommt auf der einen Seite die Mittheilung der göttlichen Gnade nur aus diesem neuen Gesammtleben; daher scheint auch dieses zuerst erkannt werden zu müssen. Auf der andern Seite besteht das Gesammtleben nur aus den Erlösten als solchen, und scheint also gar nicht verstanden werden zu können, wenn nicht deren eigenthümliche Beschaffenheit vorher eingesehen ist. Indeß erledigen sich durch die nähere Betrachtung der Sache beide Schwierigkeiten zugleich. Das Gesammtleben besteht nämlich allerdings nur aus den erlösten Einzelnen, was es aber in der Welt bedeutet, das ist es durch seine Organisation. In dieser betrachtet fällt es mithin der zwei- 23
ten Darstellungsweise anheim. Die Zustände des Einzelnen hingegen als solchen, wie sie den Gegensaz bilden zu seinen Zuständen im Gesammtleben der Sündhaftigkeit, sind von dem ersten Gesichtspunkt aus zu entwikkeln. Ist dabei auch in gewissem Sinn die Kenntniß des Gesammtlebens vorauszusezen: — was insofern nicht einmal behauptet werden kann, als doch dieselben Zustände hervorgerufen wurden durch die erste Verkündigung mit dem Gesammtleben zugleich, ja noch vor demselben: — so ist es doch nicht die dogmatische Erkenntniß desselben. Mithin lassen sich beide Darstellungsweisen ordnen und scheiden, wenn auch wechselseitige Beziehungen dabei unvermeidlich sind.

2. Was endlich die in dem lezten Abschnitt zu entwikkelnden göttlichen Eigenschaften betrifft, so würde es sehr stark gegen die Richtigkeit unserer ganzen Anlage beweisen, wenn nach Voll-

endung desselben noch göttliche Eigenschaften zurükkblieben, die einen Moment unseres christlichen Selbstbewußtseins repräsentiren, und sich von den hier abgehandelten bestimmt unterscheiden ließen. Dies also wollen wir vorläufig in Abrede stellen, hingegen es als ein gutes Zeichen ansehen, wenn wir auf der einen Seite die große Menge unbedingter Ausdrükke dieser Art auf eine geringere Zahl aber fester Formeln zurükkführen konnten, auf der andern Seite aber auch alles rein speculative bestimmt ausgeschlossen haben. Dies nun muß die Sache zeigen. Es ist aber hier nicht nur Fehlendes zu ergänzen, sondern, wie auch schon oben [1] bemerkt worden, da wir uns erst jezt auf dem Gebiet eines kräftigen Gottesbewußtseins befinden, so müssen auch alle im ersten Theil nur unbestimmt zu beschreiben gewesenen Regungen des absoluten Abhängigkeitsgefühls hier ihren vollen Gehalt bekommen,
21 indem es im Christenthum kein anderes Bewußtsein der göttlichen Allmacht und Ewigkeit und der daran hangenden Eigenschaften giebt als nur in Bezug auf das Reich Gottes. Eine andere Frage aber ist die, ob wirklich die ganze dem christlichen Glauben entsprechende Lehre von Gott sich abhandeln läßt durch die Aufzählung der göttlichen Eigenschaften, und ob nicht vielmehr außerdem noch ein Inbegriff göttlicher Rathschlüsse aufgestellt werden müßte. Diese Frage entsteht indeß nur durch das Hinübersehen auf andere Behandlungen der Glaubenslehre. Denn ein Saz, der einen göttlichen Rathschluß ausspricht, ist nicht ein Ausdrukk des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Wenn aber richtig und vollständig zum Bewußtsein gebracht wird, was in der Welt durch die Erlösung gesezt ist: so ist eben damit auch der Inbegriff der göttlichen Rathschlüsse gegeben.

---

[1] §. 29, 1. und S. 363.

Erster Abschnitt. 25

Von dem Zustande des Christen, so fern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist.

§. 91. Wir haben die Gemeinschaft mit Gott [1] nur in **einer** solchen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, worin seine **schlechthin** unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit die **freie aus** sich herausgehende Thätigkeit darstellt, die Erlö- **sungsbedürftigkeit** des Begnadigten aber die freie in sich auf- **nehmende** Empfänglichkeit.

1. Dies ist das Grundbewußtsein eines jeden Christen von seinem Gnadenstande, auch bei der allerverschiedensten Auffassung des Christenthums. Denn bezieht einer die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, die er in sich findet, gar nicht auf Jesum, so ist auch sein Bewußtsein kein christliches; oder thut er zwar dieses, aber ohne in irgend einem Grade diesen Gegensaz anzuerkennen, so muß er, nicht nur keine Sünde sondern auch keine Unvollkommenheit in sich findend und mit seiner Thätigkeit ganz aus sich herausgehend, auch den Stand der Gnade hinter sich gelassen haben, und selbst ein Christus geworden sein. Bezieht einer hin- 26
gegen seinen Zustand die Gemeinschaft mit Gott anlangend zwar auf Jesum, aber ohne eine lebendige Empfänglichkeit für ihn in

---

[1] Vgl. §. 63.

sich zu finden: so glaubt er zwar an Christum, sofern er bei ihm eine beseligende Wirksamkeit voraussezt, aber er findet sich selbst noch nicht als einen Begnadigten, indem er noch keine Veränderung durch Christum kann erfahren haben. Denn keine Veränderung in einem Lebendigen ist ohne eigne Thätigkeit, ohne welche daher, auf vollkommen leidentliche Weise, auch keine Einwirkung eines andern wirklich kann aufgenommen werden. Oder wäre gar die eigene Thätigkeit entgegengesezt nämlich Widerstand gewesen: so müßte die Mittheilung wider Willen d. h. gewaltsam erfolgt sein, und wäre dann keine Seligkeit. Aller wirkliche Lebenszusammenhang mit Christo, bei welchem er irgend als Erlöser gesezt sein kann, hängt also daran, daß lebendige Empfänglichkeit für seine Einwirkung *schon*, und daß sie *noch* vorhanden sei. Und dies gilt gleichmäßig für alle Momente, weil an der Grenze angelangt der Zusammenhang sich von selbst lösen müßte. — Eben so wenig aber ist zu läugnen, daß unser Saz noch einen großen Spielraum für die verschiedensten Auffassungen dieses Verhältnisses zuläßt, die sich doch alle innerhalb der aufgestellten Grenzen halten. Denn der Eine kann das Verhältniß auch in allen Momenten für vollkommen dasselbe halten, so daß alle schon erfahrenen Einwirkungen den Exponenten desselben nicht ändern, wogegen ein Anderer glauben kann, es entstehe in dem Begnadigten allmählig eine mitwirkende Selbstthätigkeit, so daß das neue Ich in seiner Sichselbstgleichheit betrachtet ein selbstthätiges sei und sich als solches immer mehr entwikkle, und nur die Person überhaupt, als das veränderliche Subject betrachtet, der Siz der bloßen Empfänglichkeit sei, daher er sich der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins als seiner ihm stetig eigenen, nur al-
27 lerdings von Christo abgeleiteten bewußt sei. Ja wenn einer wollte auf den Unterschied zwischen dem persönlichen Selbstbewußtsein und dem Gemeinbewußtsein zurükkgehn, und unsern Saz gelten lassen als den Ausdrukk des christlichen Gemeinbewußtseins, dabei aber sagen, jeder erwachsene Christ könne und solle sich seiner selbst persönlich als eines freien und selbstthätigen im Reiche

Gottes bewußt sein, zugleich aber, daß er ein solcher nur geworden sei in dem Gesammtleben, für dessen Bewußtsein unser Saz den richtigen Ausdrukk darbiete: so liegt auch diese Auffassung noch innerhalb der Grenzen desselben. Nur sind freilich nicht alle diese Auffassungen gleich geltend in der Kirche.

2. Wenn nun diese Aussage für alle noch so weit aus einander liegenden Momente in dem von Christo gestifteten Gesammtleben gleich gültig ist: so ist keine andere Theilung darin angedeutet, als nur, daß zuerst entwikkelt werde, wie vermöge dieses Bewußtseins der Erlöser gesezt ist, dann aber wie der Erlöste. Denn die Ordnung ergiebt sich von selbst, da was in dem Zustande des Christen dem früheren in der Gemeinschaft der Sündhaftigkeit entgegengesezt ist, nur aus der Wirksamkeit des Erlösers verstanden werden kann. Der Inhalt dieses Abschnittes erfüllt sich also in zwei Hauptstükken. In das erste gehören alle Säze über Christum, welche unmittelbare Ausdrükke unseres christlichen Selbstbewußtseins sind; und was in anderweitigen Behandlungen der evangelischen Glaubenslehre von Christo vorkommt, hier aber nicht, das ist nicht etwa durch die Auslassung willkührlich erklärt — denn wenn es unserer Anlage nach vorkommen könnte, so müßte es bei unserm Verfahren auch von selbst seinen Ort finden — sondern es erklärt sich selbst dafür, daß der rein dogmatische Gehalt ihm fehlt, und daß es daher nur einen untergeordneten erklärenden oder combinatorischen Werth haben kann. Das zweite Hauptstükk muß alle Säze enthalten, welche unmittelbar das Verhältniß der Gnade zur Sündhaftigkeit in der menschlichen Seele beschreiben, und zwar als durch den 23
Zutritt des Erlösers vermittelt. Wie dieses Hauptstükk gegen den zweiten Abschnitt schon oben [1] abgegrenzt worden, so muß hier zwar alles vorkommen, wodurch der Einzelne an dem Bestehen der christlichen Gemeinschaft Antheil bekommt und nimmt, aber nur als seine persönliche Beschaffenheit oder Handlungsweise.

---

[1] §. 90, 1.

zugesteht, dadurch gut machen wollen, daß sie ihn hoch, aber denn doch auf unfruchtbare Weise, erhebt.

3. Halten wir nun diese Regel fest: so könnten wir die ganze Lehre von Christo behandeln entweder nur als die von seiner Wirksamkeit, denn die Würde müßte daraus von selbst folgen, oder auch nur als die von seiner Würde, denn die Wirksamkeit müßte sich dann von selbst ergeben. Wie dieses auch schon die obigen beiden allgemeinen Formeln zeigen. Denn daß die Schöpfung der menschlichen Natur in seiner Person vollendet worden, ist an und für sich nur eine Beschreibung seiner Würde, größer oder geringer, je nachdem man den Unterschied zwischen vorher und nachher stellt; aber die Wirksamkeit folgt, wenn anders die Schöpfung fortbestehen soll, von selbst. Eben so, daß er der Erlöser ist, beschreibt auf dieselbe Weise seine Wirksamkeit, aber die Würde folgt in demselben Maaß von selbst. Dennoch ist es nicht rathsam, zwischen einer von beiden Behandlungsweisen zu wählen, wenn wir nicht zugleich die kirchliche Sprache verlassen, und
31 die Vergleichung unserer Aussagen mit andern Behandlungen der Glaubenslehre erschweren wollen. Denn da von den kirchlichen Formeln einige auf die Wirksamkeit Christi gehen, andere seine Würde betreffen: so besteht die sicherste Gewährleistung dafür, daß auch beide zusammenstimmen, darin, daß der Gegenstand von beiden Gesichtspunkten aus abgesondert betrachtet werde; und je mehr in beiden das eigenthümliche auf einander bezogen wird, um so wahrscheinlicher, daß die aufgestellten Säze ein ursprüngliches Selbstbewußtsein rein wiedergeben. Das gemeinsame Maaß für beides, wie groß nämlich in einer Darstellung Wirksamkeit und Würde angenommen sind, findet sich dann in der Darstellung des Erfolgs zunächst in den Einzelnen, dann aber in der Darstellung der Kirche, welche eben so die vollständige Offenbarung der Würde des Erlösers sein muß, wie die Welt die vollständige Offenbarung der Eigenschaften Gottes. — Das Hauptstükk zerfällt uns demnach in zwei Lehrstükke, das von der Person Christi und das von seinem Geschäft. Beide sind den

einzelnen Säzen nach ganz verschieden, ihr Gesammtinhalt aber ist derselbe, so daß aus jedem von beiden sowol des zweiten Hauptstükks als des zweiten Abschnittes Inhalt als das durch Christum gewordene verstanden werden kann.

Erstes Lehrstükk.

Von der Person Christi.

§. 93. Soll die Selbstthätigkeit des neuen Gesammtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen: so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein d. h. das urbildliche mußte in ihn vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das urbildliche in sich tragen.

1. Wenn die eigenthümliche Würde des Erlösers nur ge- 32
messen werden kann durch seine gesammte auf ihr beruhende Wirksamkeit, diese aber vollständig nur anzuschauen ist in dem von ihm gestifteten Gesammtleben; wenn ferner auf der einen Seite in dieses alle andern frommen Gemeinschaften bestimmt sind überzugehen, so daß alles außer derselben vorhandene religiöse Leben ein unvollkommnes ist, in diesem aber die Vollkommenheit, dieses selbst aber auf der andern Seite sich zu allen Zeiten also auch in seiner höchsten Entwikklung zu dem Erlöser nur in dem oben [1] angegebenen Verhältniß befindet, alles was es ist nur zu sein vermöge der Empfänglichkeit für seine Einwirkung: so muß die Würde des Erlösers so gedacht werden, daß er dieses zu bewirken vermag. Indem nun aber seine Wirksamkeit, so wie wir sie unmittelbar und ausschließend auf seine Person beziehen können, in seinem öffentlichen Leben zu betrachten ist; hier aber keinesweges einzelne Thaten hervorragen, die sich von dem übrigen bestimmt absonderten: so ist auch die wahre mit der Gemein-

[1] §. 91.

schaftstiftenden Wirksamkeit identische Manifestation seiner Würde nicht in einzelnen Momenten, sondern in dem Gesammtverlauf seines Lebens. Dieses beides nun ist das, was in unserm Saz nicht nur aufgestellt sondern auch vollständig und durchgängig auf einander bezogen wird.

2. Leben wir nun in der christlichen Gemeinschaft mit der allen Christen gemeinsamen Ueberzeugung, daß dem menschlichen Geschlecht keine vollkommnere Gestaltung des Gottesbewußtseins bevorsteht, sondern jede neue nur ein Rükkschritt wäre; und daß in derselben jeder Wachsthum an Wirksamkeit des Gottesbewußtseins nicht aus irgend einer neu hinzutretenden Kraft hervorgeht,
33 sondern immer nur aus der regebleibenden Empfänglichkeit für seine Einwirkung: so muß offenbar jeder gegebene Zustand dieses Gesammtlebens nur Annäherung bleiben zu dem, was in dem Erlöser selbst gesezt ist, und eben dieses verstehen wir unter seiner urbildlichen Würde. Nun aber handelt es sich in diesem Gesammtleben nicht um die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens, so daß er auch für alles Wissen oder alle Kunst und Geschikklichkeit die sich in der menschlichen Gesellschaft entwikkelt urbildlich sein müßte, sondern nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben und sie zu bestimmen, und weiter dehnen wir auch die Urbildlichkeit des Erlösers nicht aus. Man könnte hiegegen freilich noch einwenden, da die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in dem Gesammtleben selbst immer nur unvollkommen bleibt: so müsse dem Erlöser allerdings eine vorbildliche Würde zukommen; die Ursächlichkeit aber, die eigentlich das Sein des Begriffes selbst aussagt, also die schlechthinige Vollkomnenheit würde ihm auch nach der obigen Regel nicht zukommen, da sie nicht nothwendig sei um das immer nur unvollkommne Resultat zu begreifen. Vielmehr sei dieses die ursprüngliche Hyperbel der Gläubigen, wenn sie Christum in dem Spiegel ihrer eignen Unvollkommenheit betrachten; und diese seze sich auch immer auf dieselbige

Weise fort, indem die Gläubigen zu allen Zeiten, was sie als
urbildlich in diesem Gebiet aufzufassen vermochten, in Jesum hin-
einlegten. Allein zweierlei ist in dieser Beziehung zu bemerken.
Zuerst daß mit dieser Ansicht, wenn sie sich selbst klar wird, un-
ausbleiblich ein Wunsch wenigstens — weil doch das schlechthin
vollkommne so mindestens immer angestrebt wird — ja, je mehr
der Einzelne sein persönliches Bewußtsein dem Gattungsbewußt-
sein unterordnet, auch eine Hoffnung sich entwikkeln muß, das
Menschengeschlecht werde noch einmal, wenn auch nur in seinen
Edelsten und Trefflichsten, über Christum hinausgehen und ihn 34
hinter sich lassen; dieses aber ist offenbar die Grenze des christli-
chen Glaubens, welcher im Gegentheil für die reine Auffassung
des urbildlichen keinen andern Weg kennt als das sich immer
mehr vervollkommnende Verständniß Christi. Kommt hingegen diese
Folge nicht zum Bewußtsein, oder wird sie bestimmt abgeläugnet:
so kann auch diese Beschränkung des urbildlichen auf das vorbild-
liche nur eine mißverstandene Vorsichtsmaaßregel sein, für welche
sich der scheinbare Grund hernach ergeben wird. Zweitens, wenn
man auf der einen Seite bedenkt, daß sobald man die Möglich-
keit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Got-
tesbewußtseins zugiebt, aber daß die Vollkommenheit derselben ir-
gendwo sei läugnet, wenn man auch nicht mehr behaupten könne
die Schöpfung des Menschen sei oder werde vollendet, weil ja in
der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als
möglich gesezt bleibt, und dann von dem Menschen weniger aus-
gesagt wird, als von andern Geschöpfen — denn von allen mehr
gebundenen Arten des Seins kann man sagen, daß ihr Begriff
vollkommen wirklich wird in der sich einander ergänzenden Ge-
sammtheit der Einzelwesen; von einer freien sich entwikkelnden
Gattung aber kann dies nicht gelten, wenn die Vollkommenheit
einer wesentlichen Lebensfunction im Begriff gesezt ist, aber in
keinem einzelnen gegeben, denn das unvollkommne kann sich nicht
unter einander ergänzen zur Vollkommenheit — und man nun
auf der andern Seite hinzunimmt, wie schwierig es sein müßte

einen Unterschied anzugeben zwischen einem wahren Urbild und einem solchen Vorbild, in welchem zugleich die Kraft liegt jede mögliche Steigerung in der Gesammtheit zu bewirken, da ja schon die Productivität nur in dem Begriff des Urbildes liegt und nicht in dem des Vorbildes: so ergiebt sich wol, daß nur die Urbildlichkeit der angemessene Ausdrukk ist für die ausschließliche persönliche Würde Christi. — Was indeß den obigen Ausdrukk
35 betrifft, daß der Gedanke über Christum hinaus gehen zu wollen oder zu können die Grenze des christlichen Glaubens bezeichne: so ist es auch hiebei nicht leicht unter den eine Perfectibilität des Christenthums zulassenden Auffassungen desselben solche, die, wiewol sie nicht so scheinen, doch noch christlich sind, von solchen zu unterscheiden, die es nicht sind, aber doch dafür gelten möchten es zu sein. Soviel wol sieht Jeder, daß ein großer Unterschied ist zwischen denen, welche sagen es sei nicht nur möglich, sondern liege uns auch ob, über vieles von demjenigen hinauszugehen, was Christus seine Jünger gelehrt, weil er selbst, indem es menschliches Denken ohne Worte nicht giebt, durch die Unvollkommenheit der Sprache wesentlich verhindert worden sei, den innersten Gehalt seines geistigen Wesens ganz in bestimmten Gedanken zu verwirklichen, und dasselbe gelte in einem andern Sinne auch von seinen Handlungen, in welchen sich immer die Verhältnisse, durch welche sie bestimmt werden, mithin auch die Unvollkommenheit abspiegele, wobei noch immer bestehen kann, daß ihm seinem innern Wesen nach die schlechthinige Urbildlichkeit zukomme, so daß jenes über seine Erscheinung hinausgehen, zugleich immer nur eine vollkommnere Darlegung seines innersten Wesens werden könne, und zwischen denen, welche der Meinung sind, Christus sei auch seinem innern Wesen nach nicht mehr als von ihm habe erscheinen können, aber die von ihm ausgehende Gemeinschaft der Lehre und des Lebens mit den in ihr aufbewahrten Zeugnissen von Christo habe vermöge einer besondern göttlichen Leitung eine so glükkliche Organisation, daß sich beide, Lehre und Leben, nach jedem vollkommneren Urbilde welches

spätere Menschengeschlechter aufstellen könnten, mit Leichtigkeit umbilden lassen, ohne daß die Gemeinschaft ihre geschichtliche Selbigkeit aufzugeben brauche, so daß nun für alle Zeiten die Nothwendigkeit aufgehoben sei, neue religiöse Gemeinschaften zu stif- 36
ten. Denn hier fehlt, um auch die ersten Voraussezungen des christlichen Glaubens aufzuheben, nur noch ein einziges Glied, auf welches sich ganz folgerecht zurükkgehen läßt. War nämlich Christus so in die Schranken des bei seiner Erscheinung gegebenen eingezwängt: so muß er auch und nicht minder sein ganzes Erzeugniß aus dem was ihm geschichtlich gegeben war begriffen werden können, das ganze Christenthum also aus dem Judenthum auf der Entwikklungsstufe, auf welcher es damals stand, und auf welcher ein Mensch wie Jesus aus seinem Schooß hervorgehn konnte; so daß das Christenthum nur eine neue Evolution, wenn auch eine mit fremder damals gangbarer Weisheit gesättigte, des Judenthums war, und Jesus nur ein mehr oder weniger origineller und revolutionärer jüdischer Gesezverbesserer.

3. Wenn aber auch noch so sehr feststeht, daß die Quelle eines solchen in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins sich immer steigernden Gesammtlebens nur in dem urbildlichen sein kann: so wird dadurch nicht besser begreiflich, wie eben das urbildliche in einem wirklich geschichtlich gegebenen Einzelwesen soll zur Wahrnehmung und Erfahrung gekommen sein. Denn schon im allgemeinen können wir nicht anders als beides auseinanderhalten, und wir betrachten, sowol wenn von Werken der Kunst die Rede ist als wenn von Gebilden der Natur, jedes einzelne nur als die andern ergänzend und selbst der Ergänzung durch sie bedürftig. Ist aber nun gar die Sünde als Gesammtthat des menschlichen Geschlechts gesezt: wie bleibt dann eine Möglichkeit, daß sich aus dessen Gesammtleben ein urbildliches Einzelwesen hätte entwikkeln können. Ja auch der Ausweg ist schon abgeschnitten, daß das Urbild könne gedacht und auf Jesum nur mit mehr oder weniger Willkühr übertragen sein. Denn wäre das Chri-

stenthum auf ein unvollkommnes Urbild gegründet: so müßte es
37 die Ansprüche fahren lassen, alle Glaubensweisen in sich aufzunehmen und aus sich selbst immer mehr Vollkommenheit und Seligkeit zu entwikkeln. Wollte man aber der menschlichen Natur vor Christo und ohne ihn das Vermögen einräumen, ein reines und vollkommnes Urbild in sich zu erzeugen: so könnte sie wegen des natürlichen Zusammenhanges zwischen Verstand und Willen nicht in dem Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gewesen sein. Soll daher der Mensch Jesus urbildlich gewesen, oder soll das Urbild in ihm geschichtlich und wirklich geworden sein — der eine Ausdrukk gilt was der andere — um ein neues Gesammtleben zu stiften innerhalb des alten und aus ihm: so muß er zwar in das Gesammtleben der Sündhaftigkeit hereingetreten sein, aber er darf nicht aus demselben her sein, sondern muß in demselben als eine wunderbare Erscheinung anerkannt werden, aber doch nach Anleitung der schon oben[1] geltend gemachten Analogien nur in der hier schon ein für allemal fixirten Bedeutung des Wortes. Sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nämlich kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Act, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subject des Gottesbewußtseins vollendet. Da wir nun aber doch den Anfang des Lebens nie eigentlich begreifen: so geschieht auch der Forderung einer vollkommnen Geschichtlichkeit dieses vollkommen urbildlichen vollkommen Genüge, wenn er nur von da ab auf dieselbe Weise wie alle anderen sich entwikkelt hat, so daß sich von der Geburt an seine Kräfte allmählig entfalteten, und sich vom Nullpunkt der Erscheinung an in der dem menschlichen Geschlecht natürlichen Ordnung zu Fertigkeiten ausbildeten. Dieses gilt
38 nun auch von seinem Gottesbewußtsein, worauf es hier vornehmlich ankommt, welches zwar auch Andern eben so wenig als

[1] Vgl. §. 13, 1.

ihm etwan erst durch die Erziehung eingeflößt wird, sondern dessen Keim in Allen schon ursprünglich liegt, welches sich aber auch in ihm wie in Allen erst allmählig nach menschlicher Weise zum wirklich erscheinenden Bewußtsein entwikkeln mußte, und vorher nur als Keim, wenngleich in gewissem Sinne immer als wirksame Kraft, vorhanden war. Daher konnte es auch während dieser Entwikklungszeit, selbst seitdem es Bewußtsein geworden war, sein Ansehn über das sinnliche Selbstbewußtsein nur in dem Maaß ausüben, als des lezteren verschiedene Functionen schon hervorgetreten waren, und erschien also auch von dieser Seite angesehen selbst als ein nur allmählig zu seinem vollen Umfang sich entfaltendes. Glaubt man irrigerweise des urbildlichen wegen dieses läugnen und etwa annehmen zu müssen, er habe schon von seinem ersten Lebensanfang an das Gottesbewußtsein als solches in sich getragen: so müßte er auch schon ursprünglich sich selbst als Ich gesezt, ja, wie sehr leicht zu folgern ist, auch die Sprache wenigstens ihrem abstractern Theile nach ursprünglich und ehe er äußerlich sprach inne gehabt haben, mithin müßte seine ganze erste Kindheit ein Schein gewesen sein, wobei kein wahres menschliches Leben gedacht werden kann, sondern die doketische Abweichung völlig entschieden ist; man müßte denn dasjenige, worin Christus allen Menschen gleich war, von dem urbildlichen in ihm der Zeit nach trennen, jenem die ganze Entwikklungszeit bis zur anfangenden Reife des männlichen Alters allein einräumen, und dann erst das urbildliche hinzukommen lassen, welches leztere aber dann ohne ein absolutes Wunder nicht vorstellig zu machen ist. Ja auch Sünde wäre dann vorher in ihm wenigstens möglich, und also auch gewiß wenn auch als kleinstes wirklich vorhanden gewesen, und Jesus also Erlöser und Erlöster in einer Person, und was hieraus weiter folgt. — Zu der reinen Geschichtlichkeit der Person des Erlösers gehört aber auch dieses, daß er sich nur in einer gewissen Aehnlichkeit mit seinen Umgebungen, also im allgemeinen volksthümlich, entwikkeln konnte. Denn da Sinn und Verstand nur aus dieser ihn

umgebenden Welt genährt wurden, und auch seine freie Selbstthätigkeit in dieser ihren bestimmten Ort hatte: so konnte sich auch sein Gottesbewußtsein, wie ursprünglich auch die höhere Kraft desselben sei, doch nur ausdrükken und mittheilen in Vorstellungen, die er sich aus diesem Gebiet angeeignet hatte, und in Handlungen, welche in demselben ihrer Möglichkeit nach vorherbestimmt waren [1]. Wollte man diese Abhängigkeit der Entwikklung von den Umgebungen läugnen: so müßte man folgerechterweise eine empirische Allwissenheit in Christo annehmen, vermöge deren ihm alle menschlichen Vorstellungsweisen mithin auch Sprachen gleich bekannt und geläufig gewesen wären, so daß er auch in dem wahren und richtigen, das einer jeden eignet, eben so gelebt hätte wie in dem vaterländischen; und dieselbe Allwissenheit müßte man auch in Bezug auf die verschiedenen menschlichen Verhältnisse und deren Behandlungen hinzufügen. Die wahre Menschheit ginge aber auch hiebei verloren.

4. Mit dieser rein menschlichen Auffassung seines geschichtlichen Daseins muß aber auch vereinbar sein, was die Urbildlichkeit seines persönlichen Geistesgehaltes mit sich bringt. Zuerst also seine Entwikklung muß ganz frei gedacht werden von allem, was sich nur als Kampf darstellen läßt. Denn es ist nicht möglich, daß wo ein innerer Kampf irgend einmal stattgefunden hat, die Spuren desselben ganz sollten verschwinden können; und eben
40 so wenig hätte das urbildliche können angeschaut werden, wo auch nur die leisesten Spuren dieses Kampfes sich zeigten. Die Macht, mit welcher das Gottesbewußtsein, wie weit es eben jedesmal entwikkelt war, jeden Moment bestimmte, durfte daher niemals zweifelhaft sein noch von der Erinnerung an einen früheren Kampf getrübt. Auch durfte er sich nie in einem Zustand befinden, durch den ein Kampf in der Zukunft wäre begründet worden; d. h. es konnte in ihm auch ursprünglich keine Ungleichheit sein

---

[1] Dies erkennt wol Jeder dafür mit enthalten zu sein in dem Ausdrukk Gal. 4, 4. daß Christus sei unter das Gesez gethan gewesen.

in dem Verhältniß der verschiedenen Functionen der sinnlichen Natur des Menschen zum Gottesbewußtsein. Er mußte also in allen Momenten auch seiner Entwikklungsperiode frei sein von allem, wodurch das Entstehen der Sünde in dem einzelnen Menschen bedingt ist [1]. Auch ist dies beides sehr gut zugleich möglich, daß alle Kräfte sowol die unteren zu beherrschenden als die leitenden höheren nur allmählig fortschreitend hervorgetreten sind, so daß diese sich jener nur nach dem Maaß wie sie sich entwikkelten bemächtigen konnten, und daß doch die Bemächtigung selbst in jedem Augenblikk in dem Sinn vollständig war, daß nie etwas in der Sinnlichkeit gesezt sein konnte, was nicht schon gleich als Werkzeug des Geistes gesezt gewesen wäre, so daß weder ein Eindrukk bloß sinnlich bis in das innerste Bewußtsein aufgenommen und ohne Gottesbewußtsein zu einem Lebensmoment verarbeitet worden, noch auch eine Handlung, die wirklich als eine solche und zwar als eine ganze angesehen werden kann, je allein von der Sinnlichkeit ausgegangen wäre und nicht vom Gottesbewußtsein. Was wir oben [2] nur als möglich aufstellen konnten, nämlich eine unsündliche Entwikklung eines menschlichen Einzellebens, das muß in der Person des Erlösers vermöge dieser ungestörten Identität des Verhältnisses wirklich geworden sein, so daß wir das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit 41
an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters uns vorstellen können als einen stetigen Uebergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit, welche von allem was wir Tugend nennen weit entfernt ist. In dem Zustand der Unschuld nämlich giebt es auch eine aber nur indirecte Wirksamkeit des Gottesbewußtseins, daß es nämlich wiewol noch latitirend jede Bewegung in der Sinnlichkeit hemmt, welche in eine Opposition ausschlagen müßte. Die Annäherung hiezu, die doch nicht selten in unserer Erfahrung vorkommt, pflegen wir durch den Ausdrukk „eine glükkliche kindliche Natur" zu bezeichnen.

---

[1] Vgl. §. 67 — 69. [2] §. 68, 1.

Die männliche Vollkräftigkeit aber, wenn gleich auch allmählig erwachsen und also auch durch Uebung entstanden, unterscheidet sich von der Tugend dadurch, daß sie nicht Resultat eines Kampfes ist, indem sie sich weder durch den Irrthum noch durch die Sünde ja auch nicht durch die Neigung zu einem von beiden hindurchzuarbeiten brauchte. Und diese Reinheit darf keinesweges als eine Folge äußerer Bewahrung angesehen werden, sondern in ihm selbst, nämlich in dem höheren ihm ursprünglich mitgegebenen Gottesbewußtsein, muß sie sich gründen. Sonst wäre, da eine solche Bewahrung doch auf Handlungen Änderer zurükkgeht, das urbildliche in ihm mehr erzeugt als erzeugend, und er selbst eben sowol der erste von der Gesammtheit Erlöste als hernach selbst der Erlöser. — Was nun zweitens das volksthümliche in seiner Person betrifft: so könnte freilich Christus schwerlich ein vollständiger Mensch sein, wenn seine Persönlichkeit nicht volksthümlich bestimmt wäre, aber diese Bestimmtheit betrifft keinesweges das eigentliche Princip seines Lebens, sondern nur den Organismus. Die Volksthümlichkeit ist keinesweges der Typus seiner Selbstthätigkeit, sondern nur der seiner Empfänglichkeit für die Selbstthätigkeit des Geistes; auch kann sie nicht als ein ab-
42 stoßendes oder ausschließendes Princip in ihm gewesen sein, sondern nur vereinigt mit dem offensten ungetrübtesten Sinne für alles andere menschliche, und mit der Anerkennung der Identität der Natur und auch des Geistes in allen menschlichen Formen; also auch ohne Bestreben das volksthümliche über die ihm angewiesenen Grenzen hinaus zu verbreiten. Und nur so sich bewahrend kann man sagen, daß auch die Volksthümlichkeit auf urbildliche Weise sowol an sich als auch in ihrem Verhältniß zu dem Ganzen der menschlichen Natur bestimmt sei.

5. Hier kann nur beiläufig im voraus aufmerksam darauf gemacht werden, welchen Einfluß die Vorstellung von dieser Urbildlichkeit des Erlösers in der vollkommen natürlichen Geschichtlichkeit seines Lebensverlaufes auf alle in der Kirche geltenden christlichen Lehren ausübt, die alle, wenn man von jener mehr

oder weniger abläßt, sich auch anders gestalten müssen. Denn zuerst daß alle Lehren und Vorschriften, welche sich in der christlichen Kirche entwikkeln, nur dadurch ein allgemeingültiges Ansehn erhalten, daß sie auf Christum zurükkgeführt werden, gründet sich nur auf seine vollkommne Urbildlichkeit in allem, was mit der Kraft des Gottesbewußtseins in Verbindung steht. In dem Maaß als diese aufgehoben wird, muß auch die Möglichkeit zugegeben werden von Lehren und Vorschriften auf dem Gebiet der Frömmigkeit, welche über die Aussprüche Christi hinausgehen. Eben so können die Predigt des geschriebenen Wortes, sofern es nur Verklärung Christi enthält und das Sacrament des Altars nur als ewige Institutionen in der christlichen Kirche angesehen werden, wenn vorausgesezt wird, daß alle Entwikklung und Unterhaltung christlicher Frömmigkeit immer von der Lebensgemeinschaft mit Christo ausgehen muß. Auch konnte Christus nicht als allgemeines Vorbild aufgestellt werden, wenn er sich nicht zu allen ursprünglichen Verschiedenheiten der Einzelnen auf gleichmäßige Art verhielte — indem er ja sonst für Einige mehr Vorbild sein müßte als für Andere — welches nur durch seine Ur- 43
bildlichkeit möglich ist. Aber eben so wenig konnte er allgemeines Vorbild sein, wenn nicht jeder Moment seines Lebens urbildlich wäre; denn sonst müßte das urbildliche von dem nicht urbildlichen erst geschieden werden, welches dann nur nach einem fremden Gesez geschehen könnte, das folglich über ihm stände. Dasselbe würde eintreten, wenn das volksthümliche in ihm nicht, wie die Urbildlichkeit es mit sich bringt, beschränkt gewesen wäre, man müßte denn auch alles lediglich Jüdische aus seinem Leben doch in die christliche Lebensnorm aufnehmen wollen. Diese Hauptpunkte für die christliche Gemeinschaft sind nun nicht etwa erst durch spätere Entwikklungen geltend gewordene Lehren, sondern die ursprünglichen seiner Jünger, mit der Art wie sie die Idee des Messias auf Jesum anwendeten genau zusammenhängend, und mit seinen eignen auch uns noch zugänglichen Aeußerungen leicht in Verbindung zu bringen.

§. 94. Der Erlöser ist sonach allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war.

1. Daß der Erlöser von aller Sündhaftigkeit gänzlich frei
gedacht wird, hindert keineswegs die vollständige Identität der
menschlichen Natur, da schon festgestellt worden ist [1], die Sünde
gehöre so wenig zum Wesen des Menschen, daß wir sie immer
nur als eine Störung der Natur ansehen können; woraus folgt,
daß die Möglichkeit einer unsündlichen Entwikklung mit dem Begriff
der menschlichen Natur an und für sich nicht unverträglich
ist, ja in dem Bewußtsein der Sünde als Schuld, wie es allge-
41 mein gefaßt wird, liegt diese Möglichkeit als anerkannt mit eingeschlossen.
Diese Gleichheit ist aber so allgemein zu verstehen,
daß auch der erste Mensch vor der ersten Sünde dem Erlöser
nicht näher stand, oder ihm in einem höheren Sinne gleich war,
als alle anderen. Denn wenn wir auch in dem Leben der ersten
Menschen eine Zeit ohne erscheinende Sünde annehmen müssen:
so führt doch jede erste Erscheinung derselben auf eine sündliche
Vorbereitung [2] zurükk. Derselben Ungleichmäßigkeiten aber, ohne
welche wir auch in Adam das Hervortreten der Sünde in einem
bestimmten Augenblikk uns schwerlich denken könnten, war auch
der Erlöser theilhaftig, weil sie der menschlichen Natur wesentlich
sind; überdies aber war der erste Mensch von allen anstekkenden
Einflüssen einer sündlichen Geselligkeit ursprünglich frei, der Erlöser
hingegen mußte in das schon in der Verschlimmerung fortgeschrittene
Gesammtleben hineintreten, so daß es kaum möglich
wäre, seine Unsündlichkeit einer äußeren Bewahrung zuzuschreiben,
was man allerdings von dem ersten Menschen auf gewisse Weise
zugeben muß, wenn man sich nicht in Widersprüche verwikkeln
will, von dem Erlöser aber im Gegentheil, daß er den Grund

[1] Oben §. 68. [2] Vgl. §. 72.

seiner Unsündlichkeit nicht außer sich gehabt hat, sondern daß sie eine wesentliche in ihm selbst begründete war, wenn er doch durch das, was er war, die Sündhaftigkeit des Gesammtlebens aufheben sollte. Daher denn, was die Sünde betrifft, Christus von dem ersten Menschen nicht minder unterschieden ist als von allen andern. — Zu der Selbigkeit der menschlichen Natur gehört aber auch dieses, daß auch die Art und Weise, wie sich Christus von allen Andern unterscheidet, in dieser ihren Ort hat. Dieses wäre nicht der Fall, wenn es nicht zur menschlichen Natur gehörte, daß die Einzelnen nicht auf ursprüngliche Weise, was das Maaß der verschiedenen Functionen betrifft, von einander unterschieden wären, so daß in jedem abgeschlossenen Gesammtleben räumlich sowol als zeitlich betrachtet mehr und minder besizende zusammengehören, und man die Wahrheit des Lebens nur erreicht, wenn man die von einander verschiedenen so auf einander bezieht. Auf dieselbe Weise gehören daher alle diejenigen, die in irgend einer Beziehung ein Zeitalter oder eine Gegend charakterisirend bestimmen, mit denen, über welche als in derselben Beziehung mangelhaft ihre bildenden Einflüsse sich erstrekken, zusammen, wie Christus mit denen welche sein überwiegend kräftiges Gottesbewußtsein zu dem hiedurch bezeichneten Gesammtleben bindet. Je größer nun die Differenz und je eigenthümlicher die Wirksamkeit, um desto mehr müssen auch diese sich gegen die hemmenden Einflüsse nichtiger Umgebungen festgemacht haben, und sind nur aus dieser sich differentiirenden Eigenschaft der menschlichen Natur [1], nicht aber aus dem Kreise, in welchem sie stehn, zu begreifen, gehören jedoch mit diesem nach göttlichem Recht zusammen, wie der Erlöser mit dem ganzen Geschlecht.

2. Dadurch aber, daß wir zugeben, auch das eigenthümliche in der Art der Wirksamkeit des Erlösers gehöre einem allgemeinen Ort in der menschlichen Natur an, wollen wir keineswegs diese Wirksamkeit und die persönliche Würde, durch welche

[1] Vgl. §. 13.

sie bedingt ist, auf dasselbe Maaß mit Anderen zurükkführen.
Dies erledigt sich schon dadurch, daß im Glauben an Christum
wesentlich eine Beziehung desselben auf das ganze Geschlecht ge-
sezt wird, wogegen alles analoge immer nur für bestimmte ein-
zelne Zeiten und Räume gilt. Denn es ist noch keinem gelun-
gen, und wird auch nicht, sich in irgend einem Gebiet des Wis-
sens oder der Kunst als ein allgemein belebendes für das ganze
Menschengeschlecht ausreichendes Haupt geltend zu machen. —
46 Für diese eigenthümliche Würde Christi aber ist, in dem Sinn
wie wir die Urbildlichkeit seiner Person schon auf diese geistige
Function des im Selbstbewußtsein mitgesezten Gottesbewußtseins
zurükkgeführt haben, der Ausdrukk unseres Sazes der einzig an-
gemessene, indem Christo ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein
zuschreiben, und ihm ein Sein Gottes in ihm beilegen, ganz ei-
nes und dasselbe ist. Der Ausdrukk „Sein Gottes in irgend ei-
nem andern" kann immer nur das Verhältniß der Allgegenwart
Gottes zu diesem andern ausdrükken. Da nun Gottes Sein nur
als reine Thätigkeit aufgefaßt werden kann, und jedes vereinzelte
Sein nur ein Ineinander von Thätigkeit und Leiden ist, die Thä-
tigkeit aber zu diesem Leiden sich in allem andern vereinzelten
Sein vertheilt findet: so giebt es in sofern kein Sein Gottes in
einem einzelnen Ding, sondern nur ein Sein Gottes in der
Welt. Und nur wenn die leidentlichen Zustände nicht rein lei-
dentlich sind, sondern durch lebendige Empfänglichkeit vermittelt
und diese sich dem gesammten endlichen Sein gegenüberstellt, d. h.
sofern man von dem einzelnen als einem lebendigen sagen kann,
daß es in sich vermöge der allgemeinen Wechselwirkung die Welt
repräsentirt, könnte man ein Sein Gottes in demselben anneh-
men. Sonach gilt dies schon nicht für dasjenige, was als ein
bewußtloses vereinzelt wird; denn indem dieses allen Kräften des
Bewußtseins keine lebendige Empfänglichkeit gegenüberstellt, kann
es auch diese Kräfte nicht in sich repräsentiren. Eben so wenig
aber auch und aus demselben Grunde das zwar bewußte aber
nicht intelligente, so daß nur in dem vernünftigen einzelnen ein

Sein Gottes kann zugegeben werden. Wie weit nun dieses auf gleiche Weise und ohne Unterschied richtig ist, wenn wir die Vernunft in der Function des objectiven Bewußtseins betrachten, liegt außerhalb unserer Untersuchung. Was aber das vernünftige Selbstbewußtsein anlangt: so ist wol gewiß, daß das der mensch- 17
lichen Natur ursprünglich, vor dem Erlöser und abgesehen von allem Zusammenhang mit ihm, im Selbstbewußtsein mitgegebene Gottesbewußtsein, nicht füglich ein Sein Gottes in uns kann genannt werden, weil es nicht nur weder im Polytheismus noch auch im jüdischen Monotheismus bei der sich überall durchziehenden gröberen bald, bald feineren Versinnlichung ein reines Gottesbewußtsein war, sondern auch wie es war nicht als Thätigkeit sich geltend machte, sondern hierin immer von dem sinnlichen Selbstbewußtsein überwältigt wurde. Wenn es nun weder Gott rein und wahrhaft angemessen im Gedanken abzubilden vermag, noch auch als reine Thätigkeit sich zu erweisen: so kann es nicht als ein Sein Gottes in uns dargestellt werden. Sondern wie die bewußtlosen Naturkräfte und das vernunftlose Leben nur uns sofern wir den Begriff mit hinzubringen eine Offenbarung Gottes werden: so ist auch jenes getrübte und unvollkommne Gottesbewußtsein an und für sich kein Sein Gottes in der menschlichen Natur, sondern nur sofern wir Christum mit hinzubringen und es auf ihn beziehen. So daß er der einzige ursprüngliche Ort dafür ist, und allein der Andere, in welchem es eigentliches Sein Gottes giebt, sofern wir nämlich das Gottesbewußtsein in seinem Selbstbewußtsein als stetig und ausschließlich jeden Moment bestimmend, folglich auch diese vollkommne Einwohnung des höchsten Wesens als sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst sezen. Ja wir werden nun rükwärts gehend sagen müssen, wenn erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird, und erst durch die vernünftige Natur die Gesammtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann, daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit

vermittelt, in sofern er die ganze eine neue Kräftigkeit des Gottes-
43 bewußtseins enthaltende und entwikkelnde Schöpfung in sich trägt.

3. Soll er nun aber als ein solcher die ganze menschliche Entwikklung mit uns gemein haben, so daß sich auch dieses Sein Gottes in ihm zeitlich entwikkeln mußte, und als das geistigste seiner Persönlichkeit erst später als die untergeordneten Functionen in die Erscheinung treten konnte: so durfte er doch nicht als ein solcher ins Leben treten, für welchen schon jenseit seines erscheinenden Daseins die Sünde begründet gewesen wäre. Wie wir uns nun dieses frühere Begründetsein der Sünde für uns Alle zum Bewußtsein gebracht haben [1], ohne in naturwissenschaftliche Untersuchungen über die Entstehung des einzelnen Lebens und das Zusammentreten, wenn man so sagen darf, von Seele und Leib uns zu versteigen, sondern nur indem wir uns an die allgemeinen Thatsachen der Erfahrung hielten: so wollen wir hier nur das relativ übernatürliche, was wir für den Eintritt des Erlösers in die Welt schon im allgemeinen zugegeben haben, mit diesen zusammenstellen.

Jede Entstehung eines menschlichen Lebens kann auf eine zwiefache Weise betrachtet werden, als ein Ergebniß in dem kleinen Kreise von Abstammung und Geselligkeit, dem es unmittelbar anheim fällt, und als eine Thatsache der menschlichen Natur im Allgemeinen. Je bestimmter sich die Schwächen jenes kleinen Kreises in einem Einzelnen wiederholen, um desto mehr macht sich die erste geltend. Je mehr der Einzelne durch die Art und den Grad seiner Gaben über jenen Kreis sich erhebt, und je mehr er innerhalb desselben neues hervorbringt, desto mehr wirft man sich auf die andere Erklärung zurükk. Mithin ist der Anfang des Le-
49 bens Jesu seiner Eigenthümlichkeit nach aus jenem Motive gar nicht und ausschließend aus diesem zu erklären, so daß er vorne herein von allem Sündeverbreitenden und das innere Gottesbewußtsein störenden Einfluß früherer Geschlechter frei sein mußte,

[1] Vgl. §. 69.

und daß er nur als eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, d. h. als eine That derselben als nicht von der Sünde afficirter zu begreifen ist. Wie nun der Anfang seines Lebens zugleich eine neue die Empfänglichkeit der menschlichen Natur erschöpfende Einpflanzung des Gottesbewußtseins war: so gehören dieser Gehalt und jene Entstehungsweise so zusammen, daß sie sich gegenseitig bedingen und erklären. Weil durch den Anfang seines Lebens jene neue Einpflanzung wurde, so mußte dieser Anfang über jeden nachtheiligen Einfluß seines nächsten Kreises erhoben sein; und weil er eine solche ursprüngliche und unsündliche Naturthat war, konnte auch durch dieselbige eine Sättigung der Natur mit Gottesbewußtsein erfolgen. So daß auch dieses Verhältniß am vollkommensten aufgehellt wird, wenn wir den Anfang des Lebens Jesu als die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ansehn. Die Erscheinung des ersten Menschen constituirt zugleich das physische Leben des menschlichen Geschlechts; die Erscheinung des zweiten Adam constituirt für dieselbe Natur das neue geistige Leben, welches sich durch geistige Befruchtung mittheilt und fortentwikkelt. Und wie in jenem seine Ursprünglichkeit, mit welcher erst die Erscheinung der menschlichen Natur gegeben war, und sein Hervorgegangensein aus schöpferischer göttlicher Thätigkeit dasselbe ist: so ist auch bei dem Erlöser beides dasselbe, seine von jedem nachtheiligen Einfluß der natürlichen Abstammung losgerissene geistige Ursprünglichkeit und jenes ebenfalls als schöpferisch sich erweisende Sein Gottes in ihm. War die in dem ersten Adam geschehene Mittheilung des Geistes an die menschliche Natur eine unzureichende, indem der Geist in die Sinnlichkeit versenkt blieb, und kaum auf Augenblikke als Ahndung eines besseren ganz hervorschaute, und ist 50
das schöpferische Werk erst durch die zweite gleich ursprüngliche Mittheilung an den zweiten Adam vollendet: so gehen doch beide Momente auf Einen ungetheilten ewigen göttlichen Rathschluß zurükk, und bilden auch im höheren Sinne nur Einen und denselben wenn auch uns unerreichbaren Naturzusammenhang.

§. 95. Die kirchlichen Formeln von der Person Christi bedürfen einer fortgesezten kritischen Behandlung.

1. Die kirchlichen Lehrsäze sind auf der einen Seite Erzeugnisse des Streites, indem, wenn auch das ursprüngliche Bewußtsein in Allen dasselbe war, doch der es aussprechende Gedanke sich bei verschiedenen verschieden gestaltete, je nachdem, um das neue darzustellen, der eine an diese der andere an jene schon gegebene Vorstellung anknüpfte. Auf diese Weise konnten sich sogar unbewußt theils jüdische theils heidnische Elemente oder Voraussezungen einschleichen und berichtigenden Widerspruch hervorrufen. Aber auch die weitere Ausbildung der ursprünglichen Formeln nahm theils denselben Gang, um Mißverständnisse zu verhüten, die aus rhetorisirenden oder poetisirenden Ausdrükken auf dem Sprachgebiet der Lehre entstehen konnten, theils wikkelte sie sich an dem in der Scholastik späterhin zur Vollkommenheit gebrachten Vorwiz fort, welcher mit gänzlicher Verkennung des wahren dogmatischen Interesse schwierige Fragen lediglich um der Begriffsbestimmung willen aufwarf. Hiedurch mußte diese Lehre überladen werden mit einer Menge von Bestimmungen, welche in gar keinem anders als durch die Geschichte des Streites nachweislichen Verhältniß zu dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein stehen. Aus dieser Wahrnehmung hat sich bei den Einen ein Widerstreit gegen alles aus dem Streit entstandene entwikkelt, welcher nur solche Ausdrükke
51 gelten lassen will, die nicht nur jenseit alles Streites liegen, sondern auch wo möglich allen künftigen Streit im voraus abschneiden, und welcher mit der Richtung Anderer, welche alles bestehende, so wie es geworden ist, festhalten wollen, im strengsten Widerspruch steht, so daß ohne ein scheidendes und vermittelndes Verfahren weder Ausgleichung noch Fortschreitung möglich ist.

2. Für dieses unerlaßliche kritische Verfahren nun ist in Bezug auf die entgegengesezten Partheien schwerlich ein anderer

Kanon aufzustellen, als der für die Einen, daß dasjenige doch wirklich nicht mehr besteht, sondern lediglich der Geschichte anheimfällt, was deshalb, weil ein anderes, worauf es sich allein bezieht, nicht mehr vorhanden ist, auch keine Wirksamkeit weiter ausüben kann. Für die Anderen aber der, daß wenn man zu einfachen, aber eben deshalb auch für das didaktische Gebiet zu unbestimmten Formeln zurükkehrt, nur eine scheinbare Befriedigung erreicht wird, welche jedoch nicht länger besteht, bis die unter der Identität der Formel verborgen gebliebene Uneinigkeit irgendwo hervorbricht. Die Aufgabe dieses Verfahrens aber besteht darin, die kirchlichen Säze an das Maaß der obigen Analyse unsers christlichen Selbstbewußtseins zu halten, um theils zu beurtheilen, in wiefern sie mit derselben im wesentlichen wenigstens zusammenstimmen, theils was das einzelne betrifft, zu untersuchen, was von der gangbaren Ausdrukksweise beizubehalten ist, und was hingegen, sei es nun als unvollkommene Lösung der Aufgabe oder als an und für sich entbehrliche als Anlaß zu fortwährenden Mißverständnissen aber schädliche Zuthat, besser aufgegeben wird.

§. 96. **Erster Lehrsaz.** In Jesu Christo waren die göttliche Natur und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft.

Augsb. Bek. Art. 3. Daß die Zwo Natur, göttliche und mensch- 52
liche, in Einer Person also unzertrennlich vereinigt Ein Christus sind. Conf. Angl. II. (p. 127.[1]) ita ut duae naturae divina et humana integre atque perfecte in unitate personae fuerint inseparabiliter coniunctae, ex quibus est unus Christus etc. Expos. simpl. XI. p. 26. Agnoscimus ergo in uno atque eodem domino nostro duas naturas divinam et humanam, et has dicimus conjunctas et unitas esse . . in una persona, ita ut unum Christum . . veneremur . . . juxta divinam naturam patri juxta humanam vero nobis hominibus consubstantialem. Conf. Gallic. XV. p. 116. Credimus

[1] Die Seitenzahlen bei den reformirten Bekenntnißschriften beziehen sich auf Augusti Corpus etc.

in una eademque persona, quae est Jesus Christus, vere et inseparabiliter duas illas naturas sic esse conjunctas ut etiam sint unitae. Conf. Helv. XI. p. 96. Hic Christus . . . cum . . . totum hominem anima et corpore constantem assumsisset, in una individuaque persona duas sed impermixtas naturas — frater noster factus est. Sol. decl. VIII. p. 762. Credimus iam in una illa indivisa persona Christi duas esse distinctas naturas divinam videlicet quae ab aeterno est, et humanam quae in tempore assumta est in unitatem personae filii Dei. Symb. Nic. Ἰησοῦν Χριςὸν, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων . . θεὸν ἀληθινόν . . τὸν δι᾽ ἡμᾶς . . κατελθόντα . . καὶ σαρκωθέντα etc. Symb. Quic. 28. 29. . . Quia dominus noster Jesus Christus dei filius Deus pariter et homo est. Deus est ex substantia patris ante secula genitus, homo ex substantia matris in seculo natus.

1. Wenn gleich nur in wenigen der hier angeführten sym-
bolischen Stellen zugleich angedeutet ist, worauf diese Darstellung
der eigenthümlichen Persönlichkeit des Erlösers abzwekkt: so ist doch
nicht zu verkennen, daß die Richtung dieselbe ist, wie in den bisher
hier aufgestellten Säzen, nämlich Christum so zu beschreiben (fra-
53 ter, consubstantialis nobis), daß in dem neuen Gesammtleben
eine Lebensgemeinschaft zwischen uns und ihm möglich sei, zugleich
aber auch, daß auf das deutlichste das Sein Gottes in ihm aus-
gesprochen werde, woraus schon folgt, daß die unbedingteste Ver-
ehrung und die brüderliche Genossenschaft in unserm Verhältniß
zu ihm in eins gebildet sind. So sehr wir uns aber hiemit ein-
verstanden erklären, so ist auf der andern Seite in der Ausfüh-
rung fast nichts, wogegen nicht Protest eingelegt werden müßte,
mögen wir nun auf die wissenschaftliche Beschaffenheit des Aus-
drukks sehen oder auf dessen kirchliche Brauchbarkeit. — Was
nun zunächst die erste betrifft: so ist zuförderst zu warnen gegen
die sehr verwirrende Bezeichnung des Subjects, wenn der Aus-
drukk Jesus Christus nicht nur gebraucht wird, um das Subject
der Vereinigung beider Naturen zu bezeichnen, wobei die vier er-
sten Stellen mit Recht stehen geblieben sind, sondern auch die gött-
liche Natur des Erlösers von Ewigkeit her vor ihrer Vereinigung

mit der menschlichen, so daß diese Vereinigung gar nicht mehr als ein die Person Jesus Christus mit constituirendes Moment erscheint, sondern vielmehr schon als eine Handlung dieser Person selbst. Diese Verwirrung ist aus den beiden altsymbolischen Stellen am schreiendsten in die helvet. Conf. übergegangen [1]. Allein die neutestamentische Schrift kennt diesen Gebrauch gar nicht, ja auch den Ausdrukk Sohn Gottes braucht dieselbe, wo sie unabhängig redet, nur von dem Subject dieser Vereinigung [2], und nicht von dem göttlichen darin vor derselben. Deshalb hat sich 61
auch unser Saz an das richtige gehalten. Der Ausdrukk Jesus Christus selbst ist freilich auch, wenn gleich sehr zeitig doch ursprünglich nur durch Mißbrauch, zu einem einzigen Eigennamen zusammengeschmolzen, da eigentlich Christus nur die dem Eigennamen beigefügte Bezeichnung der eigentlichen Würde ist; aber auch in der Verschmelzung will doch unverkennbar das geschichtliche und das urbildliche zusammengefaßt sein. Weit schlimmer aber noch als diese schwankende Bezeichnung des Subjects ist dieses, und kann vor einem strengeren wissenschaftlichen Gericht gar nicht bestehn, daß für das göttliche und menschliche gleichmäßig der Ausdrukk Natur gebraucht wird. Schon jeder andere Ausdrukk, der gleichmäßig von beiden gebraucht wäre, würde eine solche Formel verdächtig machen, daß sie die Quelle vieler Verwirrungen werden müßte. Denn wie kann göttlich und menschlich unter irgend einem Begriff so zusammengefaßt werden, als könnten beides einander coordinirte nähere Bestimmungen eines und desselben allgemeinen sein, wie z. B. selbst göttlicher Geist und menschlicher Geist nicht könnten ohne Verwirrung auf diese Weise zusammengestellet werden. Besonders wenig aber eignet sich zu einem solchen gemeinschaftlichen Gebrauch das Wort Na=

---

[1] Auch die Conf. belg. macht sich derselben theilhaftig X. p. 176. Necesse itaque eum qui Deus sermo filius et Jesus Christus nominatur jam tum extitisse cum ab ipso omnia crearentur.

[2] Niemand wird wol Joh. 1, 18. oder 17, 5. als Instanzen gegen diese Behauptung anführen wollen.

tur, auch wenn man lateinische und griechische Etymologie ganz bei Seite stellt, und lediglich bei unserer Gebrauchsweise desselben stehen bleibt. Denn in dem einen Sinne sezen wir gradehin Gott und Natur einander entgegen, und können also in demselben nicht Gott eine Natur beilegen. Natur ist uns in diesem Sinn der Inbegriff alles endlichen Seins, oder wie wir der Natur die Geschichte gegenüberstellen, der Inbegriff alles körperlichen auf das elementarische zurükkgehenden in seiner mannigfaltig zerspaltenen Erscheinung, in der alles, was wir dadurch bezeichnen, gegenseitig durcheinander bedingt ist; und eben dieses zerspaltene und bedingte sezen wir Gott entgegen als dem unbe-
55 dingten und schlechthin einfachen. Eben darum aber können wir auch in dem andern Sinn Gott keine Natur beilegen. Denn immer, mögen wir es nun allgemein gebrauchen, wie in animalischer und vegetabilischer Natur, oder von einem Einzelwesen, wie wenn wir einer Person eine edle oder eine unedle Natur zuschreiben, immer gebrauchen wir es nur von einem beschränkten im Gegensaz begriffenen Sein, in welchem thätiges und leidentliches gebunden ist, und welches sich in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen, hier von Einzelwesen dort von Lebensmomenten, offenbart. Und so wird bei genauerer Erwägung schwerlich abzuläugnen sein, daß dieser Ausdrukk, wenn man ihn auf das ursprüngliche griechische Wort [1] zurükkführt, die Spuren eines wenn auch unbewußten Einflusses heidnischer Vorstellungen an sich trage. Denn in der Vielgötterei, welche die Gottheit eben so gespalten und zertheilt vorstellt, wie das endliche Sein sich uns zeigt, hat allerdings das Wort Natur in dem Ausdrukk göttliche Natur denselben Sinn, in welchem es

[1] φύσις. Von diesem Tadel scheint eine nur deuterokanonische Schrift mit getroffen zu werden, indem sich 2 Petr. 1, 4. der Ausdrukk θείας φύσεως κοινωνοί findet. Allein schon der unmittelbare Zusammenhang ergiebt, daß es damit so genau nicht genommen werden kann, wie hier gefordert werden muß, wo es sich um eine dogmatische Hauptbestimmung handelt.

auch sonst gebraucht wird. Um so mehr sollte man hiedurch gewarnt worden sein, als die heidnischen Weisen selbst schon über diese unvollkommne Vorstellung sich erhoben und von Gott gesagt haben, er sei über das Sein und Wesen hinauszustellen. — Und nicht besser steht es um das Verhältniß, welches hier aufgestellt wird zwischen Natur und Person. Denn ganz im Widerspruch mit dem sonstigen Gebrauch, nach welchem dieselbe Natur vielen Einzelwesen oder Personen eignet, soll hier Eine Person an zwei ganz verschiedenen Naturen Theil haben. Wenn nun doch Person eine stetige Lebenseinheit anzeigt, Natur aber einen 56
Inbegriff von Handlungsweisen oder Gesezen, wonach die Lebenszustände sowol wechseln als in einen bestimmten Kreislauf eingeschlossen sind: wie soll die Lebenseinheit bestehen bei der Zweiheit der Naturen, ohne daß die eine der andern weicht, wenn die eine einen größern und die andere einen engern Kreislauf darbietet, oder ohne daß sie in einander verschmelzen, indem die beiden Systeme von Handlungsweisen und Gesezen in dem einen Leben auch wirklich Eines werden? wenn doch von einer Person d. h. einem in allen auf einanderfolgenden Momenten gleichen Ich die Rede sein soll. Daher auch bei dem Bestreben, diese Einheit bei jener Zweiheit deutlich zu machen, selten etwas anders herauskommt, als daß man die Möglichkeit einer Formel in einer Zusammenstellung von Zeichen nachweiset, aus denen man aber auf keine Weise eine Figur construiren kann. Wogegen nicht selten derselbe Schriftsteller, sobald er diese Formel von zwei Naturen vermeidet, etwas sagt dem man folgen kann und das sich nachzeichnen läßt [1]. Daher haben auch alle Resultate des Bestrebens eine lebendige Darstellung von der Einheit des göttlichen und

[1] Man vergleiche nur Joann. Dam. III. 19. ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη τὰς ἀλλήλαις ἑνωθείσας φύσεις καθ' ὑπόστασιν ἑκάστην ἰδίαν κεκτῆσθαι ὑπόστασιν. δύνανται γὰρ εἰς μίαν συνδραμοῦσαι ὑπόστασιν μήτε ἀνυπόστατοι εἶναι μήτε ἰδιάζουσαν ἑκάστη ἔχειν ὑπόστασιν, ἀλλὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀμφότεραι. — und III. 2. λόγος σαρκὶ ἐψυχωμένῃ καὶ αὐτῷ τὸ εἶναι λαχούσῃ ἑνωθεὶς καθ' ὑπόστασιν.

menschlichen in Christo zu versuchen, seitdem es an diesen Ausdrukk gebunden war, immer zwischen den entgegengesezten Abwegen geschwankt, entweder beide Naturen vermischend zu einem dritten, das keines von beiden wäre weder göttlich noch menschlich, oder, indem beide Naturen auseinander gehalten werden,
57 theils die Einheit der Person nachlassend um beide Naturen desto bestimmter zu sondern, theils um die Einheit der Person recht fest zu halten lieber das nothwendige Gleichgewicht störend und eine Natur hinter die andre zurükksezend und durch sie beschränkend. Dieses giebt sich auch schon zu erkennen in dem Schwanken zwischen den Ausdrükken verknüpfen und vereinigen, von denen dem lezten eine Neigung beiwohnt, die Verschiedenheit der Naturen zu verwischen, der erste aber die Einheit der Person zweifelhaft macht. Vorzüglich hebt sich die gänzliche Unfruchtbarkeit dieser Darstellungsweise hervor an der Behandlung der Frage ob Christus, die eine Person aus zwei Naturen, auch zwei Willen habe nach der Zahl der Naturen, oder nur einen nach der Zahl der Person. Denn hat Christus nur Einen Willen: so ist die göttliche Natur unvollständig, wenn dieser Wille ein menschlicher, und die menschliche, wenn er ein göttlicher ist. Hat aber Christus zwei Willen: so ist die Einheit der Person, wenn man sie auch dadurch schüzen will, daß er mit beiden Willen immer dasselbe wolle, doch immer nur scheinbar. Denn hieraus ergiebt sich nur Zusammenstimmung, nicht Einheit, und man kehrt durch diese Antwort in der That zu der Zerspaltung Christi zurükk. Und nur überflüßig bleibt immer der eine nur den andern begleitende Wille, gleichviel ob der göttliche den menschlichen begleiten soll oder umgekehrt. Offenbar aber, wie wir doch gewohnt sind, Verstand und Willen zusammenzustellen, kann man dieselbe Frage auch aufwerfen in Bezug auf den Verstand, da sich denn alles eben gesagte wiederholt, indem jede Natur unvollständig ist ohne den ihr zugehörigen Verstand, und eine Einheit der Person eben so wenig besteht bei einem zwiefachen Verstand, als bei einem zwiefachen Willen, und gleich undenkbar ist, daß ein gött-

licher Verstand, der als Allwissenheit alles mit einander schaut, dasselbe denke wie ein menschlicher, der nur einzeln eines nach dem andern und aus dem andern weiß, und daß ein menschlicher 58
Wille, der immer nur einzelnes und eines um des andern willen anstrebt, dasselbe wolle wie ein göttlicher, dessen Gegenstand nur die ganze Welt ist in der Gesammtheit ihrer Entwikklung. — Gehört endlich zu der wissenschaftlichen Vollkommenheit des dogmatischen Ausdrukks auch dieses, daß verwandte Lehren leicht müssen in ihrer Beziehung auf einander aufgefaßt werden können: so gereicht unserer Formel die Art, wie sie sich zu den Formeln in der Lehre von der Dreieinigkeit stellt, eben nicht zur großen Empfehlung. Dort hat man den Ausdrukk Einheit der Natur bei der Dreiheit der Personen vermieden und dafür Einheit des Wesens gesagt. Allein so sehr das auch zu rühmen ist, weil sich der Ausdrukk Wesen doch noch weit eher für die Gottheit eignet als der Ausdrukk Natur: so drängt sich doch die Frage unabweisbar auf, wie sich nun zu jener allen dreien gemeinsamen Einheit des Wesens das verhält, was wir in Christo seine göttliche Natur nennen, und ob jede von den drei Personen außer ihrer Theilnahme an dem göttlichen Wesen auch noch eine eigene Natur habe, oder ob dies etwas der zweiten Natur eigenthümliches sei; allein eine befriedigende Antwort hierauf finden wir weder hier noch in der Dreieinigkeitslehre. Aber verworrener wird die Sache noch durch den für leztere Lehre in der gesammten abendländischen Dogmatik eingeführten anderen Gebrauch des Wortes Person, wonach wir nun an dem einen Ort drei Personen in Einem Wesen erhalten, und in dem andern eine Person aus zwei Naturen. Nimmt man nun die Erklärungen, welche über das Wort Person in der Lehre von Christo gegeben zu werden pflegen, auch in die Dreieinigkeitslehre mit hinüber — und Anlaß genug ist dazu vorhanden, wenn doch gesagt wird, Christus sei nicht erst durch die Vereinigung beider Naturen eine Person geworden, sondern der Sohn Gottes habe nur die menschliche Natur in seine Person mit aufgenommen — so müssen denn 59

die drei Personen unabhängig für sich bestehen und vorhanden sein, und wenn dabei auch jede Person eine Natur ist [1]: so kommen wir fast unvermeidlich zu drei göttlichen Naturen für die drei göttlichen Personen in dem Einen göttlichen Wesen. Soll hingegen dasselbe Wort Person in der einen Lehre etwas anderes bedeuten als in der andern, so daß in der Person Christi noch eine andere Person im andern Sinne des Wortes gesezt ist: so ist die Verwirrung nicht minder groß.

2. Es liegt in der Natur der Sache, daß nachdem diese Formel sich einmal als Grundlage für alle anderen Bestimmungen über die Person Christi geltend gemacht hatte, ein verwikkeltes und künstliches Verfahren eintreten mußte um diese unhaltbaren Ausdrükke möglichst fehlerfrei zu handhaben; und kaum konnte es auch anders sein, als daß, weil diese Grundlage selbst einen anscheinenden Widerspruch enthält, die ganze Entwikklung nichts anders sein konnte als eine Rechtfertigung gegen diesen Vorwurf in einer Reihe von verneinenden Ausdrükken, welche eben so wenig den wirklichen Gehalt des unmittelbaren Eindrukks aussagen und wiedergeben, als sie auch — was aber bei uns weniger als bei Andern eine Empfehlung für sie wäre — eine Erkenntniß Christi unter der Form der Anschauung also des objectiven Bewußtseins enthalten können. Sonach können wir auch den Werth dieser Theorie für den Gebrauch der Kirche nur sehr gering anschlagen. Eine Anleitung zur richtigen Predigt von Christo kann sie nicht geben, da sie nur negativ ausgeführt ist, sondern höchstens könnte sie dem homiletischen Sprachgebiet zur Prüfung dienen, ob nicht in der Verherrlichung oder in der Ver-
60 anschaulichung Christi Elemente vorkommen, welche die gezogenen Grenzlinien überschreiten. Allein auch in dieser Beziehung sind die Bestimmungen der Schule schon seit langer Zeit ein todter Buchstabe geworden, zu welchem niemand mehr seine Zuflucht

[1] Die Formeln sind hier aus Reinhard Dogmat. §. 92. S. 347. genommen.

nehmen kann. Denn die asketische Sprache auch der rechtgläubigsten Lehrer, sofern sie nur nicht sich begnügen einen überkommenen Buchstaben fortzupflanzen sondern die Erbauung und die Kräftigung im lebendigen Glauben suchen, liegt so weit ab von der Terminologie der Schule, daß kaum geläufige Mittelglieder zwischen beiden aufzufinden wären. Eben so wenig fruchtbar erscheint diese Entwikklung, wenn man auf die abweichenden Meinungen sieht, die sich unter uns geltend machen, theils doketischer Art indem sie den Erlöser so sehr mit Gott identificiren daß die Wahrheit des menschlichen dabei nicht bestehen kann, theils ebionitischer indem sie keinen wesentlichen Unterschied zwischen Christo und einem ausgezeichneten Menschen übrig lassen. Denn sie sind durchaus nicht geeignet vermittelst ihrer nach beiden Seiten hin die Grenzen zu finden zwischen dem christlichen das aber durch eignes Ungeschikk oder durch gegnerische Entstellung als unchristlich erscheint, und zwischen dem was, weil naturalistisch oder weil fanatisch, nicht mehr christlich ist.

3. Hiezu kommt noch daß bei der ursprünglichen Bildung des evangelischen Lehrbegriffes für diesen Artikel eigentlich nichts geschehen ist, sondern die älteren Formeln sind wiederholt worden. Denn wenn die Frage gleich in den Streitigkeiten zwischen beiden evangelischen Partheien von einer Seite wieder aufgenommen wurde: so konnte doch dies weder zu einer neuen vollständigen Durcharbeitung führen, weil die Sache nur bei einem andern Streitpunkt vorkam, noch ist auch was bei dieser Gelegenheit festgesezt wurde in dem ganzen Gebiet des Augsburgischen Bekenntnisses zu symbolischem Ansehen gelangt. Daher besteht wenn die 61
Glaubenslehre sich vom scholastischen immer mehr reinigen soll, auch für dieses Lehrstükk die Aufgabe, einen wissenschaftlichen Ausdrukk zu organisiren, in welchem sich der Eindrukk, den wir von der eigenthümlichen Würde des Erlösers aus den Zeugnissen über ihn gewonnen haben, nicht nur in verneinenden Formeln abspiegle, und der zugleich, wenigstens in demselben Verhältniß

welches bei andern dogmatischen Bestimmungen eintritt, demjenigen nahe gebracht werde, was darüber in den religiösen Mittheilungen an die christlichen Gemeinen vorkommen kann. Den Grund zu einer solchen Bearbeitung, welche das Ineinander des göttlichen und menschlichen im Erlöser so zu bezeichnen versucht, daß die beiden aufs gelindeste gesagt höchst unbequemen Ausdrükke göttliche Natur und Zweiheit der Naturen in derselben Person gänzlich vermieden werden, hoffen wir nun oben [1] gelegt zu haben. Denn wenn der Unterschied zwischen dem Erlöser und uns Andern so festgestellt wird, daß statt unseres verdunkelten und unkräftigen das Gottesbewußtsein in ihm ein schlechthin klares und jeden Moment ausschließend bestimmendes war, welches daher als eine stetige lebendige Gegenwart, mithin als ein wahres Sein Gottes in ihm, betrachtet werden muß: so ist vermöge dieses Unterschiedes alles in ihm, dessen wir bedürfen, und vermöge seiner nur durch seine schlechthinige Unsündlichkeit begrenzten Gleichheit mit uns auch alles so, daß und wie wir es aufzufassen vermögen. Nämlich das Sein Gottes in dem Erlöser ist als seine innerste Grundkraft gesezt von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zusammenhält; alles menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft, und verhält sich zu derselben beides als ihr aufnehmendes und als ihr darstellendes System, so wie in uns alle andere Kräfte sich zur Intelligenz
62 verhalten sollen [2]. Entfernt sich also dieser Ausdrukk sehr von der bisherigen Schulsprache: so ruht er doch gleichmäßig auf dem paulinischen, Gott war in Christo und auf dem johanneischen, das Wort ward Fleisch, denn Wort ist die Thätigkeit Gottes in der Form des Bewußtseins ausgedrükkt, und Fleisch ist die allgemeine Bezeichnung des organischen. Insofern nun alle menschliche Thätigkeit des Erlösers in ihrem ganzen Zusammenhang

---

[1] §. 94.

[2] Grade so das Symb. quic. 35. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus.

von diesem Sein Gottes in ihm abhängt und es darstellt, rechtfertigt sich der Ausdrukk, daß in dem Erlöser Gott Mensch geworden ist, als ihm ausschließend zukommend, wie auch jeder Moment seines Daseins, so weit man ihn isoliren kann, ein neues, solches Menschwerden und Menschgewordensein Gottes darstellt weil immer und überall alles menschliche in ihm aus jenem göttlichen wird. Und schwerlich möchte jemand in dieser Beschreibung auch doketisches oder ebionitisches nachweisen können. Sondern ebionitisch könnte nur der sie nennen wollen, welcher etwa auf einem empirischen Hervortreten göttlicher Eigenschaften glaubt bestehen zu müssen, wenn er in dem Erlöser übermenschliches anerkennen soll; und doketisch könnte einer nur das finden, daß dem Erlöser die Unvollkommenheit des Gottesbewußtseins abgeht. Beides aber würde auch in dem geltenden Buchstaben der kirchlichen Lehre keine Stüze finden. Daher wird auch bei den folgenden kirchlichen Säzen unsere Beurtheilung sich auf den vorangeschikkten Ausdrukk beziehen, um fortlaufend zu zeigen, in wiefern die Abzwekkung derselben mit dem, was in jenem Ausdrukk aufgestellt ist, zusammenstimmt, und in wiefern die Unangemessenheit und Schwierigkeit jener Formeln theils gehindert hat, daß die Ausführung nicht der Absicht durchaus entspre- 63
chen konnte, theils auch der spizfindigen Leerheit einen Spielraum eröffnet hat.

§. 97. **Zweiter Lehrsaz.** Bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen war die göttliche allein thätig oder sich mittheilend, und die menschliche allein leidend oder aufgenommen werdend; während des Vereintseins beider aber war auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinschaftliche.

1. Wenn man die Aufgabe objectiv faßt, Christum als eine solche Einheit beider Naturen anschaulich darzustellen: so ist es natürlich und unvermeidlich, den Act der Vereinigung und den

Zustand des Vereintseins von einander zu trennen. Denn jener war nur erst der Beginn der in der Welt zur Erscheinung kommenden Person Christi, und muß also auch durch eine Beziehung auf das frühere Nichtsein derselben ausgedrükkt werden, wogegen dieser als das eigenthümliche Sein der Person selbst auch durch eine allen Momenten gleich angemessene Formel beschrieben werden muß. Für unsere Aufgabe aber scheint die Beschreibung des ersten Anfanges, weil wir von demselben gar nicht unmittelbar afficirt werden, ein überverdienstliches Werk zu sein, welches daher, weil dergleichen immer bedenklich ist, besser unterbliebe; und so bedarf die Aufnahme dieses Sazes einer besondern Rechtfertigung. Es ist aber erstens ganz in der Ordnung, eine solche Differenz wie die zwischen Christo und allen andern Menschen auch auf ihren Anfang zurükkzuführen, weil es ein anderes ist, wenn sie für ursprünglich erkannt wird, und wiederum der Eindrukk sich ganz anders modificirt, wenn sie etwas hinzugekommenes und also nur ein späterer Zustand einer uns ursprünglich ganz ähnlichen Person ist; und da wir lezteres, wenn wir den em-
61 pfangenen Eindrukk wiedergeben, nur läugnen können: so entsteht die Aufgabe, auch den ersten Moment in der Stetigkeit mit jedem späteren vorzustellen. Daher auch die beiden obigen Säze zwar den Unterschied zwischen Anfang und weiterem Verlauf bestimmt feststellen, doch nur so gefaßt werden dürfen, wie sie zugleich in einander aufgehen. Denn auf der einen Seite ist der Anfang der Person zugleich der Anfang ihrer Thätigkeit; auf der andern Seite ist jeder Moment, sofern er isolirt und für sich betrachtet werden kann, zugleich ein neues Werden dieser eigenthümlichen Persönlichkeit. Und wie jede Thätigkeit Christi dasselbe Verhältniß zeigen muß, welches den Act der Vereinigung, die ja nur eine Vereinigung zu solchen Thätigkeiten war, ausdrükkt, nämlich daß der Impuls aus der göttlichen Natur herrührt: so auch umgekehrt der Act der Vereinigung, weil ja jede Thätigkeit nur einzelne Erscheinung dieser Vereinigung ist, dasselbe Verhältniß, durch welches jede Thätigkeit Christi besteht,

nämlich daß beide Naturen zu einem zusammenwirken. Nach diesem Kanon allein müssen beide in unserm Lehrsaz aufgestellte, so wie alle noch sonst vorkommende und von jenen abgeleitete Formeln beurtheilt und angewendet werden.

2. Der Ausdrukk, durch welchen die thätige Mittheilung der göttlichen Natur in jenem Act der Vereinigung näher bezeichnet werden soll, daß nämlich in demselben die göttliche Natur habe die menschliche in die Einheit ihrer Person aufgenommen [1], ist vielfältig zu tadeln. Nicht nur vermöge des Ausdrukks göttliche Natur, sondern zunächst weil er die Persönlichkeit Christi ganz unabhängig macht von der Persönlichkeit der zweiten Person im göttlichen Wesen. Denn da die Sabellianer diese läugneten, aber doch an die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen in Christo nicht minder glaubten als die rechtgläubigen Christen: so scheint es eine Ungerechtigkeit gegen Alle, die sich vielleicht der Sabellianischen Ansicht nähern, den Ausdrukk für diesen Glauben an die rechtgläubige Trinitätslehre zu knüpfen. Zumal der ursprüngliche den Glauben constituirende Eindrukk, den die Jünger erhielten, auch so wie sie ihn im Gedanken auffaßten und wiedergaben, mit keiner Kenntniß von einer Trinität zusammenhing. Das übelste aber ist, daß die menschliche Natur auf diese Weise auch nur eine Person in dem Sinne werden kann, in welchem dieses einer Person in der Trinität zukommt, so daß nun das Dilemma entsteht, daß entweder die drei Personen müssen wie menschliche Personen völlig unabhängig für sich bestehende Einzelwesen sein, oder daß Christus als Mensch kein solches gewesen ist, bei welcher Behauptung denn das Bild desselben ganz ins doketische verschwimmt. Weit sicherer ist daher, wie es auch der Entstehung und Ausbildung des Glaubens analog ist, die Lehre von Christo unabhängig von jener Lehre

[1] Noch besonders unglükklich ist Reinhards Ausdrukk (Dogm. §. 91.): qui (filius Dei) cum natura quadam humana quam sibi adiunxerit unam efficiat personam.

festzustellen. Man könnte freilich auch unsern ersten Saz noch doketisch finden, als ob nämlich die Wahrheit der menschlichen Natur in Christo auch dadurch schon verloren ginge, daß in der Entstehung der Person Christi die menschliche Natur sollte ganz leidend gewesen sein, da sie doch in der Entstehung jeder anderen menschlichen Person offenbar die Thätigkeit ausübt, daß ihre leibbildende Kraft sich zu einer neuen Einheit menschlichen Daseins in der Vollständigkeit aller Lebensverrichtungen gestaltet. Allein wenn wir den oben aufgestellten Kanon zu Hülfe nehmen, zufolge dessen zugleich auch der Act der Vereinigung eine gemeinschaftliche Thätigkeit beider, des sich mittheilenden göttlichen We-
66 sens [1] und der zum Aufgenommenwerden von dieser bestimmten menschlichen Natur muß gewesen sein: so stellt sich die Sache so, daß die menschliche Natur allerdings dazu nicht habe thätig sein können von der göttlichen aufgenommen zu werden, so daß etwa das Sein Gottes in Christo sich aus der menschlichen Natur entwikkelt habe, oder auch nur so, daß in der menschlichen Natur ein Vermögen gewesen sei das göttliche zu sich herabzuziehen; sondern nur die Möglichkeit war ihr allerdings miterschaffen, und muß ihr auch während der Herrschaft der Sünde erhalten geblieben sein, in eine solche Vereinigung mit dem göttlichen aufgenommen zu werden, aber diese Möglichkeit ist noch lange weder Vermögen noch Thätigkeit. Hingegen müssen wir unserm Kanon zufolge hinzufügen, daß die menschliche Natur nur als in einer personbildenden Thätigkeit begriffen von der göttlichen habe aufgenommen werden können, indem die göttliche Thätigkeit nicht personbildend auf dem Wege der Erzeugung ist. Ist daher die Rede von dem Entstehen der eigenthümlichen Persönlichkeit Christi,

---

[1] In dem Saze selbst habe ich zwar den Ausdrukk göttliche Natur, nachdem ich mich gänzlich mißbilligend über denselben erklärt, dennoch stehen lassen, und zwar lediglich der Bequemlichkeit halber. Hier aber in der Erörterung des einzelnen findet diese Rükksicht nicht statt, und darum bin ich hier zu dem einfachsten Ausdrukk zurükkgekehrt.

das heißt von der Hineinpflanzung des göttlichen in die menschliche Natur: so war hiebei die leztere nur aufnehmend und konnte sich nur leidentlich verhalten, indem jede personbildende Thätigkeit derselben ohne jene Thätigkeit der göttlichen Natur immer nur eine gewöhnliche menschliche Person könnte hervorgebracht haben. Sofern aber Christus doch auch eine vollkommen menschliche Person war: so muß auch die Bildung dieser ein Act der menschlichen Natur, das Ganze also ein gemeinschaftlicher gewesen sein. Dies erkennen auch alle Dogmatiker an, welche mit 67
Verwerfung der Meinung, daß der Leib Christi ganz in Einem Augenblikk gebildet worden [1], oder daß er dem wesentlichen nach mit vom Himmel gekommen [2] die allmählige Bildung der Organisation vom ersten Lebensanfang an mit zur Wahrheit der menschlichen Natur rechnen. Aber wie während dieser Entwikklung die menschliche Natur nicht ganz leidend war: so giebt es auch eine physische Thätigkeit derselben für den ersten Lebensanfang mit und neben ihrem in Bezug auf die göttliche Thätigkeit bloß leidentlichen Verhalten. — Auf der andern Seite könnte man ganz entgegengesezte Bedenken erheben gegen eine besondere göttliche Thätigkeit bei der Entstehung der Person Christi, nämlich daß diese Thätigkeit entweder eine zeitliche müsse gewesen sein — welches mit dem ersten Kanon stritte, daß Gott außer allem Mittel der Zeit bleiben müsse — oder sie wäre denn keine besondere und unmittelbare gewesen, wobei wiederum die schon eingestandene Uebernatürlichkeit gefährdet wird; und man sieht

---

[1] Joann. Damasc. III, 2. *καὶ τότε ἐπεσκίασεν ἐπ' αὐτὴν ἡ τοῦ θεοῦ . . ἐνυπόστατος σοφία καὶ δύναμις, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . καὶ συνέπηξεν ἑαυτῷ . . σάρκα ἐψυχωμένην . . οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις ἀπαρτιζομένου τοῦ σχήματος, ἀλλ' ὑφ' ἓν τελειωθέντος.* — Das andere betreffend s. Athanas. ad Epict. Ed. Patav. I. p. 731. *πόθεν δὲ πάλιν ἠρεύξαντό τινες ἴσην ἀσέβειαν . . ὥςε εἰπεῖν, μὴ νεώτερον εἶναι τὸ σῶμα τῆς τοῦ λόγου θεότητος ἀλλὰ συναΐδιον αὐτῷ διὰ παντὸς γεγενῆσθαι, ἐπειδὴ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς σοφίας συνέςη.*

[2] S. Gerhard. loc. III. p. 421.

hieraus, wie auch bei wahrhaft christlicher Gesinnung zwei Abwege können erwählt werden. Um den Ewigen nicht in die Zeitlichkeiten zu verwikkeln, kann man sich entschließen, die Darstellung der eigenthümlichen Würde Christi dadurch zu bedingen, daß er doch wie jede andere Person als ein Erzeugniß der menschlichen Natur müsse angesehen werden können. Und um für eine unmittelbare göttliche Thätigkeit hiebei desto gewisser Raum zu gewinnen, konnte man die Ansicht aufstellen, daß auch die Menschheit Christi nicht erst irgendwann angefangen habe, was indeß nothwendig in das doketische streift, und wodurch die wahre Geschichtlichkeit Christi nicht minder bedroht ist, wie durch das entgegengesezte seine Urbildlichkeit. Dem Schwanken zwischen beiden wird aber vollkommen abgeholfen, wenn man zugiebt, die vereinigende göttliche Thätigkeit sei auch eine ewige, aber nur wie in Gott kein Unterschied ist zwischen Beschluß und Thätigkeit, das heißt für uns nur noch als Rathschluß, und als solcher auch schon mit dem Rathschluß der Schöpfung des Menschen identisch und in demselben mit enthalten, zeitlich aber sei die uns als Thätigkeit zugekehrte Seite dieses Rathschlusses oder die Erscheinung desselben in dem wirklichen Lebensanfang des Erlösers, durch welchen jener ewige Rathschluß sich wie in Einem Punkte des Raumes, so auch in Einem Moment der Zeit verwirklicht hat. So daß die Zeitlichkeit ganz auf die personbildende Thätigkeit der menschlichen Natur, während deren sie in die Vereinigung aufgenommen ward, zu beziehen ist, und man mit dem gleichen Recht auch sagen kann, Christus sei auch als menschliche Person schon immer mit der Welt zugleich werdend gewesen [1]. —

(In the left margin beside "lichen Natur": 63)

[1] Von den beiden Ausdrükken, deren sich die griechischen Kirchenlehrer für diesen Act der Vereinigung bedienen, ist ἐνσάρκωσις dem ἐνσωμάτωσις bei weitem vorzuziehen. Denn lezterer läßt theils die Vorstellung zu, daß der λόγος einem schon fertigen Leibe eingepflanzt worden, theils die, daß er nur mit einem Leibe verbunden worden, die Stelle der Seele aber selbst vertreten habe. Beides fällt bei ἐνσάρκωσις weg. Daher auch dieser Ausdrukk und das entsprechende incarnatio wo der Gegen-

Zu der Darstellung dieses Actes der Vereinigung und des Ver= 69
hältnisses beider Naturen in demselben gehören noch zwei Formeln, die eine, welche die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in Christo vor ihrer Vereinigung mit der göttlichen aussagt, die andere, welche seine übernatürliche Zeugung behauptet.

Was die erste betrifft so ist der Saz, daß die menschliche Natur Christi an und für sich unpersönlich sei oder keine eigne Subsistenz habe, sondern nur durch die göttliche subsistire, in diesem scholastischen Gewand sehr dunkel und unbeholfen. Es ist eine nicht leicht zu lösende Aufgabe, daß man sich etwas als die menschliche Natur Christi denken soll aber doch unpersönlich, da doch die uns Allen gemeinsam zukommende Natur nur die eines Einzelnen heißen kann, insofern sie in ihm persönlich geworden ist. Geht man aber in den Gedanken ein: so muß die neue Verlegenheit eintreten, wie doch die menschliche Natur in Christo bei dieser Unpersönlichkeit nicht unvollkommner sei als in uns Allen. Indeß kommt es nur auf eine richtige Auffassung an, um diese Verwirrung zu heben. Der Ausdrukk menschliche Natur kann doch eigentlich nur diese Lebensform als Einheit bedeuten, wie sie ihrem Wesen nach personenbildend ist, und in dem wechselnden Verlauf persönlichen Lebens ihr Dasein hat; daher denn die Entstehung jedes Einzelwesens unserer Gattung als eine That zu betrachten ist, welche die menschliche Natur als lebendige Kraft durch sich selbst vollbringt. Die Meinung ist nun die, daß weil durch diese That nur der Keim zu dem unvollkommnen und getrübten, nicht aber jenes schlechthin kräftige Gottesbewußtsein einer Person hätte mitgegeben werden können, in der Person Christi aber eben dieses schon von ihrem ersten Lebensanfang an in der Entwikklung begriffen sein mußte, eben deshalb die Person Christi ohne das Hinzutreten der vereinigenden gött=

stand eigentlich abgehandelt wird, weit gewöhnlicher sind als corporatio und ἐνσωμάτωσις.

lichen Thätigkeit nicht würde zu Stande gekommen sein. Der
70 Ausdrukk aber bleibt immer verkehrt, daß die menschliche Natur Christi würde unpersönlich gewesen sein, und es heißt immer nur, die menschliche Natur würde nicht diese Persönlichkeit Christi geworden sein, sondern jene göttliche Einwirkung auf die menschliche Natur sei beides zugleich, und als dasselbe gewesen, das Menschwerden Gottes im Bewußtsein und das Gebildetwerden der menschlichen Natur zur Persönlichkeit Christi. So wie auch der Ausdrukk seine menschliche Natur würde unpersönlich geblieben sein, der auch nur scheinbar verneinend ist, nur bedeutet die Beständigkeit jener selbigen göttlichen Einwirkung und dessen was aus ihr folgt in der Person Christi. Die Formel ist aber gebildet mit besonderer Rükksicht auch auf diejenigen, welche das Wort erst später nachdem die Person Jesu längst zur Vollkommenheit gebildet war, mit derselben vereinigen wollen, mithin eine Persönlichkeit seiner menschlichen Natur ohne diese Vereinigung annehmen.

Wie nun schon in dieser Formel liegt, daß bei der Entstehung der Person Christi eine übernatürliche Einwirkung statt gefunden hat: so hängt nun mit ihr die zweite zusammen, welche zu diesem noch ein anderes *übernatürliches* nämlich die gänzliche Ausschließung der männlichen Thätigkeit *bei der Erzeugung Christi* hinzufügt. Denn ein anderes ist dieses, indem ja daraus, daß diese Thätigkeit nicht mitgewirkt hat, das Sein Gottes in Christo unmöglich kann erklärt werden. Man muß diese Bestimmung aus einem zwiefachen Gesichtspunkt betrachten, einmal in Bezug auf die darüber vorhandenen neutestamentischen Zeugnisse, und dann in Bezug auf ihren dogmatischen Werth. Jenen Erzählungen [1], auf welche in dem weiteren Verfolg der Geschichte Christi nirgend zurükkgegangen wird, auf die sich auch
71 keine apostolische Stelle beruft, treten nun entgegen sowol die beiden Geschlechtsregister Christi, welche ohne irgend eine Rükksicht auf jene Angaben schlicht und ungekünstelt auf Josef zurükk-

[1] Matth. 1, 18—25 und Luk. 1, 31—34.

gehen, theils was den Johannes betrifft nicht nur sein Stillschweigen über die Sache selbst, sondern die Art wie er ohne alle berichtigende Bemerkung erzählt, daß Jesus von Landsleuten und Bekannten Josefs Sohn genannt wird [1]; und ähnliches findet sich auch in jenen beiden Evangelien [2]. Wer nun jene Erzählungen buchstäblich genau nimmt, hat freilich ein Wunderbares mehr zu vertreten; aber niemand wird wol behaupten wollen, durch diese Annahme komme in unsern Glauben ein seinem wahren Wesen widerstreitendes Element, wiewol allerdings diejenigen hiezu nach Kräften beitragen, welche sich in Parallelen zwischen diesen Nachrichten und den mancherlei jüdischen und heidnischen Sagen von übernatürlichen Empfängnissen ausgezeichneter Männer wohlgefallen. Eben so, wenn Andere Bedenken trügen, unter diesen Umständen auf jene Erzählungen allein eine Lehre zu gründen, und vielleicht gar als unerlaßlichen Glaubenssaz aufzustellen, sondern sich eher veranlaßt fänden, aus den vorhandenen Angaben zu schließen, daß unter den ursprünglichen Jüngern Christi weder ein großer Werth auf diesen Umstand gelegt worden, noch auch eine ganz feste und allgemein anerkannte Ueberlieferung darüber vorhanden gewesen sei: würde man ihnen keinesweges absprechen können, daß wer auch nicht an seine übernatürliche Zeugung in diesem Sinne glaube, doch sehr wohl an Christum als Erlöser glauben könne. — Was nun den zweiten Gesichtspunkt, nämlich den dogmatischen Werth dieser Annahme betrifft, so sind zuerst nicht nur die alten symbolischen Stellen [3] so gefaßt, daß sie so gut als gar nichts von einer dogmatischen 72
Abzwekkung merken lassen, sondern dasselbe gilt auch von den neueren aus ihnen entlehnten [4], deren Zusäze zu den theils wie-

[1] Joh. 6, 42. [2] Matth. 13, 55. Luk. 4, 22.

[3] Symb. rom. τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου· qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine. — Symb. Nic. Const. σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα.

[4] Conf. Aug. 8. natus ex virgine Maria. — Exp. simpl. XI.

der aufgenommenen, theils als gebilligt vorausgesezten Ausdrükken der alten [1] kaum hie und da eine leise dogmatische Färbung haben, sei es nun in Beziehung auf die Erbsünde oder auf die Einpflanzung des göttlichen in die menschliche Natur; denn dieses sind doch die einzigen, um derentwillen die Thatsache eine Wichtigkeit für den christlichen Glauben haben kann. Eine genauere Betrachtung wird aber zeigen, daß sie in beider Hinsicht vollkommen gleichgültig ist. So wie wir nämlich das in unserm Sinn übernatürliche für die Person des Erlösers schon in beider Beziehung in Anspruch genommen haben, ist auch schon, wenn es auch nicht deutlich ausgesprochen ward, die natürliche Erzeugung als eine durch beiderseitige Geschlechtsthätigkeit vermittelte That
73 der personbildenden Kraft der menschlichen Natur für unzureichend, um seine Entstehung zu begreifen, erklärt worden. Denn zufolge dessen, was über das Begründetsein der Sündhaftigkeit jedes Einzelnen in dem früheren Geschlecht gesagt ist [2], konnte die natürliche Erzeugung den Erlöser nicht hervorbringen, wenn er doch nicht selbst durfte dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit angehören. Dasselbe gilt auch von dem andern Punkt. Denn die reproductive Kraft der Gattung kann nicht hinreichen ein Einzelwesen hervorzubringen, durch welches erst etwas in die Gat=

---

p. 26. non ex viri coitu sed conceptum purissime ex spiritu sancto et natum ex Maria semper virgine. Conf. Helv. XI. p. 96. carnem . . ex intacta virgine Maria, spiritu cooperante, sumens. Conf. Gallic. XIV. p. 116. cuius caro sit vere semen Abrahae et Davidis, quamvis arcana et incomprehensibili spiritus sancti virtute fuerit suo tempore in utero beatae illius virginis concepta. Conf. Anglic. II. p. 127. in utero beatae virginis ex illius substantia naturam humanam assumsit. Conf. Belg. XVIII. p. 180. conceptus in utero beatae virginis Mariae idque virtute spiritus sancti absque viri opera.

[1] Selbst wo die Erwähnung der Sache ganz fehlt, wie im Symb. Quic. und der Conf. Hungar. ist darin keine Absichtlichkeit zu suchen.

[2] S. §. 69.

tung selbst hineingebracht werden soll, was noch gar nicht in ihr gewesen war, sondern es muß zu dieser Kraft noch eine mit ihrer Thätigkeit sich verbindende schöpferische Thätigkeit hinzugedacht werden, und nur eine solche kann auch den eine Theilnahme an der allgemeinen Sündhaftigkeit bedingenden Einfluß der Geschlechtsthätigkeit in der Erzeugung aufheben; und in diesem Sinn postulirt jeder, der in dem Erlöser eine natürliche Unsündlichkeit und eine neue Schöpfung durch Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen annimmt, auch eine übernatürliche Erzeugung. Allein wozu die natürliche Erzeugung unzureichend ist, dazu muß die theilweise Aufhebung derselben auch unzureichend sein. Denn dadurch, daß ein Leben in der Jungfrau ohne Beiwohnung entstand, kann das Sein Gottes in demselben nicht begründet worden sein; und eben so wenig konnte der Mangel eines väterlichen Antheils an dem neuen Leben, wenn doch der mütterliche ganz der natürliche blieb, dasselbe von der Gemeinschaft mit dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit befreien. Daher bildete sich auch zeitig genug die ergänzende Vorstellung, auch Maria müsse von der angestammten Sündhaftigkeit frei gewesen sein auf dieselbe Weise. Allein eines theils müßte dann aus demselben Grunde von der Mutter der Maria und so weiter 74
hinauf dasselbe behauptet werden, andern theils würde doch auch jede wirkliche Sünde der Maria, sofern nämlich jeder psychische Moment auch seine leibliche Seite hat, auf das Kind, so lange sein Leben in dem ihrigen eingeschlossen war, eine Rükwirkung ausgeübt haben. Giebt es also keine Lehre oder Ueberlieferung von einer fortlaufenden Reihe unsündlich empfangener und gebliebener Mütter: so ist auch die Aufhebung des männlichen Antheils an der Erzeugung des Erlösers in beiden Beziehungen unzureichend, mithin deren Annahme überflüßig. Alles beruht folglich auf der höheren Einwirkung, welche als eine schöpferische göttliche Thätigkeit auch, wenn die Erzeugung vollkommen natürlich war, doch eben so den väterlichen Einfluß wie den mütterlichen dahin abändern konnte, daß keine Sündhaftigkeit begründet ward, wie

doch nur sie vermochte die natürliche Unvollkommenheit des erzeugten zu ergänzen. Der allgemeine Begriff übernatürlicher Erzeugung bleibt also wesentlich und nothwendig, wenn der eigenthümliche Vorzug des Erlösers unverringert bleiben soll, die nähere Bestimmung desselben aber als Erzeugung ohne männliches Zuthun hängt mit den wesentlichen Elementen der eigenthümlichen Würde des Erlösers gar nicht zusammen, ist also auch an und für sich gar kein Bestandtheil der christlichen Lehre. Wer sie also annimmt, der nimmt sie nur an wegen der in den neutestamentischen Schriften davon enthaltenen Erzählungen, und so gehört der Glaube daran, wie an manches Thatsächliche was eben so wenig nothwendig mit der Würde und dem Geschäft des Erlösers zusammenhängt, nur zu der Lehre von der Schrift; und Jeder hat sich darüber nach richtiger Anwendung der von ihm bewährt gefundenen Grundsäze der Kritik und Auslegungskunst zu entscheiden. Wer nun eine übernatürliche Erzeugung in unserm Sinne doch annimmt, der kann wenigstens schwerlich in dem
75 übernatürlichen was sie enthalten Grund finden, diesen Erzählungen den geschichtlichen Charakter abzusprechen oder von der buchstäblichen Erklärung abzuweichen, so wie dem, der sie nicht buchstäblich und geschichtlich gelten lassen kann, doch unbenommen bleibt, der eigentlichen Lehre von der übernatürlichen Erzeugung treu zu bleiben. Ist es aber überflüßig, über die jungfräuliche Empfängniß eine eigentliche Lehre aufzustellen: so ist es auch bedenklich, weil man nur gar zu leicht in naturwissenschaftliche Untersuchungen verwikkelt wird, welche ganz außerhalb unseres Gebietes liegen [1]. Und nun ist nur über diese in der Christenheit allgemein herrschend gewordene Vorstellung, um Mißverständnissen vorzubeugen, noch folgendes zu bemerken. Erstlich, so wenig dies physiologisch übernatürliche schon von selbst das in sich schließt, was wir von der göttlichen Einwirkung bei der Er=

---

1. Man bedenke nur z. B. die in den angeführten symbolischen unterstrichenen Ausdrükke.

zeugung des Erlösers fordern, eben so wenig hat es auch Einfluß auf den volksthümlichen Charakter der Persönlichkeit Jesu, weder um schon für sich das auszutilgen, worin eine Gemeinschaft mit der Sündhaftigkeit läge, noch um ihn dessen zu berauben, was zu seiner Geschichtlichkeit gehört. Zweitens, aus demselben Grunde muß man sich auch hüten, die Vorstellung, wie sie ja keinen andern Grund hat als die evangelischen Erzählungen, weiter auszuspinnen als diese es erfordern; wonach die Behauptung, Maria sei fortwährend Jungfrau geblieben, als völlig grundlos abzuweisen ist. Drittens darf die Vorstellung sich nun auch nicht gründen und eben so wenig schließen lassen wollen auf eine Verwerflichkeit des Geschlechtstriebes, als ob seine Befriedigung etwas sündliches und Sünde hervorbringendes sei. Endlich ist, wenn man auch die Erzählungen buchstäblich und geschichtlich nimmt, doch eine didaktisch genaue Terminologie darin nicht vorauszusezen; besonders ist zu bedenken, daß der En- 76
gel damals zur Maria nicht in dem bestimmteren neutestamentischen Sinn von dem heiligen Geist reden konnte [1]. Daher alle erkünstelten Erklärungen [2] darüber, weshalb diese Wirkung dem h. Geist besonders beigelegt werde, unzeitig sind. Nur ganz Ungeweihete aber können gegen allen wohl unterscheidenden Gebrauch der Kirchenlehrer [3] das Verhältniß so verwirren, daß sie Jesum den Sohn des h. Geistes nennen.

3. Die zweite Formel unseres Sazes, welche den Zustand des Vereintseins beider Naturen beschreibt, kann auch nur, wenn wir den vorangestellten Kanon zu Hülfe nehmen, richtig ver-

---

[1] Damit stimmt richtig verstanden überein **Joan. Damasc.** I, 19. III, 11. *τῇ μὲν ἐνσαρκώσει τοῦ λόγου οὔτε ὁ πατὴρ οὔτε τὸ πνεῦμα κατ' οὐδένα λόγον κεκοινώνηκεν εἰ μὴ κατ' εὐδοκίαν*, wiewol er anderwärts auch ungenauer und anders redet.

[2] Vgl. **Gerh. loc.** T. III. p. 416., dessen Erklärungen vornehmlich **Hilarius** de fid. trin. II. zum Grunde liegt.

[3] Viele Stellen hierüber bei **Gerh.** a. a. O.

standen werden. Sonst könnte man leicht die Gemeinschaft für eine gleiche halten, und, weil ein absolutes Gleichgewicht nicht vorauszusezen ist, auch abwechselnd ein Uebergewicht auf Seiten der menschlichen Natur annehmen. Die Gemeinschaftlichkeit muß aber in jedem Moment eine solche sein, daß von dem Sein Gottes in Christo die Thätigkeit ausgeht, und die menschliche Natur in die Gemeinschaft derselben nur aufgenommen wird. Denken wir hiebei an den freilich nicht zu übersehenden Gegensaz zwischen überwiegend thätigen und überwiegend leidentlichen Momenten im menschlichen Leben: so könnte man freilich besorgen, daß dennoch auf diese Weise die Vollständigkeit des menschlichen Daseins für Christum verloren ginge, da ja leidentliche Zustände nicht können von dem göttlichen in ihm ausgehn, und doch al-
77 les von diesem ausgehen soll, mithin die leidentlichen ihm fehlen müßten. Fassen wir dieses gleich am allgemeinsten: so finden wir einen leidentlichen Zustand als nothwendig ja gleichsam stetig in Christo gesezt, so daß gewissermaßen alle seine Handlungen von demselben abhängen, nämlich das Mitgefühl mit dem Zustand der Menschen, zugleich aber werden wir in allem was hievon ausging am bestimmtesten den Impuls des versöhnenden Seins Gottes in Christo erkennen, welcher also scheint durch einen leidentlichen Zustand, der nur in der menschlichen Natur beginnen konnte, bedingt zu sein. Wenn nun dem wirklich so wäre, und Christus könnte zu allen jenen Handlungen also auch streng genommen zu dem ganzen Erlösungswerk nur gekommen sein durch eine gleichsam zufällige Wahrnehmung: so wäre dadurch auch ohnfehlbar unsere ganze Vorstellung von dem Erlöser nicht mehr dieselbe, welche wir uns bis jezt vergegenwärtigt haben. Unser Kanon nöthigt uns aber auch die menschliche Natur Christi während jener Wahrnehmungen nicht als für sich und durch sich bewegt zu denken, sondern nur in die Gemeinschaft einer Thätigkeit des göttlichen in Christo aufgenommen. Dieses nun ist die göttliche Liebe in Christo, welche der menschlichen Natur einmal für immer oder in jedem Moment, gleichviel wie man es ausdrükke,

die Richtung auf die Wahrnehmungen der geistigen Zustände der Menschen gab. Vermöge dieser Wahrnehmungen und in Folge derselben entwikkelten sich dann wieder die Impulse zu den einzelnen hülfreichen Handlungen. So daß in dieser Wechselbeziehung alle ursprüngliche Thätigkeit nur dem göttlichen zukommt und alles leidentliche nur der menschlichen Natur. Denn auch die durch jene Impulse bedingten menschlichen Thätigkeiten tragen den Charakter des leidentlichen an sich. Allerdings aber mußte es auch in Christi Leben andere leidentliche Zustände geben, die nicht von irgend einem geistigen Impuls ausgehen, sondern nur von dem natürlichen Zusammenhang der menschlichen Organisa- 78
tion mit der äußeren Natur. Auf diese Zustände nun ist, ebenfalls unserm Kanon gemäß, die ursprünglich nur für den Act der Vereinigung bestimmte Formel anzuwenden, daß die menschliche Natur nicht die persönliche Christi sei vor ihrem aufgenommensein in die Vereinigung mit der göttlichen. Denn alle solche Zustände waren noch unpersönlich, so lange sie bloß leidentlich waren; ihr aufgenommenwerden in das innerste persönliche Bewußtsein aber und ihr durchdrungenwerden von einem göttlichen Impuls war so sehr eines, daß sie vor dem lezten nur noch als ein äußerliches und fremdes aufgenommen wurde. So daß wir alles zusammengefaßt sagen können, kein thätiger Zustand könne in Christo gewesen sein, der nicht als ein für sich bestehender betrachtet von dem Sein Gottes in ihm wäre angefangen und von der menschlichen Natur vollendet worden, und eben so kein leidender dessen ihn erst zu einem persönlichen erhebende Verwandlung in Thätigkeit nicht denselben Gang genommen. — Hiegegen wäre allerdings die Einwendung zu machen, daß wenn man einzelne Momente unterscheidet, und den Anfang aller auf diese Weise zeitlich auf einander folgenden Thätigkeiten dem göttlichen in Christo zuschreibt, dieses alsdann gewiß, in Widerspruch mit dem was von einem Sein Gottes gesagt werden kann, als ein zeitliches mit entstehender und vergehender Thätigkeit beschrieben wird. Allein auch dieses löset sich auf, wenn wir nur die

schon oben [1] auf dasselbe Bedenken hinsichtlich des Actes der Vereinigung gegebene Antwort nach Anleitung unseres Kanon fortsezend sagen, daß auch während des Vereintseins das göttliche Wesen in Christo sich selbst gleich bleibend, nur auf zeitlose Weise thätig gewesen, und nur die schon vermenschlichte in
79 das Gebiet der Erscheinung übergehende Seite dieser Thätigkeit zeitlich sei. So daß in Christo selbst die ursprüngliche aufnehmende göttliche Thätigkeit und die göttliche Thätigkeit währen der Vereinigung nicht zu unterscheiden ist; alle Thätigkeiten aber, so fern sie zeitlich unterschieden werden, auch nur Entwikklungen der menschlichen sind. Jeder thätige Moment Christi, mochte er nun mehr als Verstandesthätigkeit oder als Willensthätigkeit anzusehen sein, war auf menschliche Weise geworden ein Resultat der zeitlichen Entwikklung; und nur insofern alle erscheinende Thätigkeit Christi nur so aufzufassen ist, kann man ihm mit Recht eine vollständige menschliche Seele zuschreiben, die aber innerlich von diesem besonderen Sein Gottes in ihm getrieben wird, welches sich selbst gleich bleibend und unveränderlich jene in der Mannigfaltigkeit ihrer Functionen und Momente durchdringt, wie sich diese Mannigfaltigkeit immer weiter entwikkelt [2]. Dies ist nun auch der Sinn des Ausdrukks der Schule, daß die **Vereinigung eine persönliche** sei. Nicht eine eigne Natur soll dadurch werden, welche von anderem menschlichen Sein könnte und müßte unterschieden werden, sondern was durch das Sein Gottes in Christo wird ist alles vollkommen menschlich, und consti-

---

[1] Unter 2. in diesem §.

[2] Dasselbe sagt unter Andern schon, wenn man ihn nur richtig auffaßt, **Joann. Dam.** III, 7. (p. 215 seq.) *Ἰςέον δὲ, ὡς εἰ καὶ περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις φαμὲν, ἀλλ᾽ οἴδαμεν ὅπως ἐκ τῆς θείας φύσεως ἡ περιχώρησις γέγονεν· αὕτη μὲν γὰρ διὰ πάντων διήκει καθὼς βούλεται καὶ περιχώρει, δι᾽ αὐτῆς δὲ οὐδέν. καὶ αὕτη μὲν τῶν οἰκείων αὐχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι* (wovon weiter unten) *μένουσα αὐτὴ ἀπαθὴς, καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν* (wozu auch alles zeitliche gehört) *ἀμέτοχος.*

tuirt zusammen eine Einheit eines naturgemäßen Lebensverlaufes, in welchem alles was zur Erscheinung kommt rein menschlich ist und eines aus dem andern geahnet werden kann, indem jeder Moment die früheren voraus sezt, ganz verstanden aber nur al- 80
les werden kann unter Voraussezung jener Vereinigung, durch welche allein diese Person werden konnte, so daß auch jeder Moment das göttliche in Christo als das ihn bedingende kund giebt. Und wenn wir nach allem bisherigen das Gebiet unserer beiden Säze gegen einander abwiegen, so werden wir sagen müssen, daß ausschließend der erste nur anwendbar ist für den schlechthin ersten Anfang des Daseins als das Leben als ein einfaches wurde, mithin daß dieses vor die zusammenhängende Erscheinung Christi fällt. Und eben so ausschließend der lezte nur nach dieser Erscheinung, denn nur wenn das menschliche schlechthin vollendet ist, und nichts mehr wird in dem Zusammensein mit dem Sein Gottes, kann es ausschließlich mitwirkend sein. Und so ist es begreiflich, daß es für die Zeit dieser Erscheinung zwei verschiedene Auffassungsweisen giebt, welche wiewol zusammengehörig aus Unkenntniß ihres wahren Verhältnisses sich feindselig gegenüber stellen. Die eine welche in jedem Moment so ausschließend auf das anfangende göttliche sieht, daß sie in Gefahr steht den menschlichen Zusammenhang aus dem Auge zu verlieren; die andere welche überall so vollständig den menschlichen Zusammenhang ergreifen will, daß wenig fehlt, sie verlöre das zum Grunde liegende göttliche aus den Augen.

4. Mit beiden Formeln unseres Lehrsazes stimmen auch die alten freilich bloß verwahrenden nicht aber irgend etwas construirenden Regeln überein, welche im Gefolge der Concilienverhandlungen schon in den ältesten Systemen [1] ausgeführt sind. Bei der ersten Dreiheit derselben [2] liegt offenbar der Gedanke zum

[1] z. B. Joan. Dam. III, 3. flgd.

[2] ἀχωρίστως ἀδιαιρέτως und ἀδιαστάτως.

81 Grunde, daß die göttliche Natur in Christo von der menschlichen in ihm auf keinerlei Weise geschieden sei, so daß man beide von einander sondern könne. Jede Scheidung, wenn man sie auch nach Anleitung jener Formeln räumlich oder zeitlich fassen wollte, könnte doch immer nur eine Scheidung der Thätigkeiten sein; und gäbe es nun eine solche, so müßte es in Christo auf der einen Seite menschliche Thätigkeiten geben, die auch nicht von dem Impuls des göttlichen abhängen, und auf der andern göttliche die sich durch nichts in seiner menschlichen Natur kund gegeben hätten. Diese könnten aber auch ihre Abstammung aus dem Act der Vereinigung nicht nachweisen, weil sie keine Aehnlichkeit mit demselben an sich trügen; und somit wehren jene Formeln dasselbe ab was auch unser Kanon abwehrt. Die andere Dreiheit [1] hat ganz deutlich die Abzwekkung jede Vorstellung von einer Umänderung der einen Natur durch die andere abzuweisen. Durch eine jede solche nun, die ja von dem menschlichen müßte ausgegangen sein, wäre das göttliche ein zeitlich und räumlich bedingtes geworden; so wie, wenn die menschliche durch das göttliche wäre verändert worden, die Person aus der Identität mit den übrigen heraus gerükkt worden wäre. In beiden Fällen also bestände nicht die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen. Die Abzwekkung ist also auch hier dieselbe, weshalb wir das göttliche in der Vereinigung so zu fassen suchen, wie es allein mit der Vollständigkeit des menschlichen bestehen kann, und umgekehrt. Nichts desto weniger sind diese Formeln nicht wieder aufzunehmen, da sie durchaus auf der Vorstellung der Gottheit als Natur beruhen, welche überall nur verwirrend einwirken kann. — Mit diesen negativen Formeln wäre es auch Zeit der Dogmengeschichte
82 auch die höchst leere formalistische Theorie zu übergeben, wie Säze von Christo, wenn sie richtig sein sollen, verschieden müssen gebildet werden, je nachdem von der ganzen Person Christi oder nur von einer von beiden Naturen die Rede ist. Sollen derglei-

[1] ἀναλλοιώτως ἀτρέπτως und ἀσυγχύτως.

chen Regeln auch als Norm für den Ausdrukk auf dem Gebiet der
erbaulichen Mittheilung dienen, damit er sich nur innerhalb dieser
Schranken bewege: so könnten sie nur nüzlich sein in Zeiten der
Verkezerungssucht, die doch unter dieser Form schwerlich wieder-
kehren wird. Im allgemeinen dürfen wir uns jenen älteren Zei-
ten nicht gleichstellen, wo der strengere Lehrausdrukk nur aus
den volksmäßigen Darstellungen ausgezeichneter Männer sich all-
mählig gestaltete. Sondern jezt da das System vollendet ist, und
die Entwikklung der Schule ihren eigenen Gang geht, müssen die
christlichen Redner so gut als die Dichter die Freiheit haben sich
auch solcher Ausdrükke zu bedienen, welche sich in die Termino-
logie der Schule gar nicht einschalten lassen, wenn sie nur in ih-
rem unmittelbaren Zusammenhang, aus dem sie nicht herausge-
rissen werden sollen, unbedenklich sind, und nichts die Würde des
Erlösers verringerndes oder das Gefühl für dieselbe verlezendes
zum Grunde liegt. Sollen hingegen diese Regeln nur der Schule
selbst dienen um sich auf jedem Punkt desto leichter über die Zu-
sammenstimmung einzelner Formeln mit den allgemeinen Säzen
zu orientiren: so sind sie zu sehr auf den Gebrauch des Aus-
drukks Natur für das göttliche wie für das menschliche basirt,
als daß sie von Nuzen sein könnten, wenn man diese Darstel-
lungsweise verläßt. Und wir haben einen weit besseren Kanon
an der Formel daß in Christo erst die Schöpfung des Menschen
vollendet ist. Denn da das ihn von allen Andern unterscheidende
sein Innerstes ist: so muß nun das ihm einwohnende Sein Got-
tes sich zu der gesammten menschlichen Natur verhalten, wie das
vorher innerste zu dem gesammten menschlichen Organismus,
welche Analogie sich auch schon, wenngleich nicht deutlich ausge- 83
sprochen, durch die ganze bisherige Darstellung gezogen hat.

5. Aus der hier dargelegten Beschaffenheit des Seins Got-
tes in Christo und der Nothwendigkeit die Behandlung des höch-
sten Wesens als eine Natur aufzugeben, so wie aus dem was
schon über die göttlichen Eigenschaften gelehrt worden, folgt schon

selbst, daß die Theorie von einer gegenseitigen Mittheilung d
Eigenschaften beider Naturen an einander ebenfalls aus dem Leh
begriff zu verweisen und der Geschichte desselben zu überliefe
ist. Denn sofern wir zu unsern Vorstellungen von göttlichen E
genschaften nur durch Analogie gelangen, sagt die Beilegung göt
licher Eigenschaften an die menschliche Natur, wenn diese nic
durch die Unendlichkeit derselben zerstört werden soll, nichts au
als die schlechthinige menschliche Vortrefflichkeit. Sofern aber au
der andern Seite jede einzelne Eigenschaft nur eine Negation de
menschlichen Wesens ist, und sie nur wenn in Eins zusammenge
schaut das göttliche Wesen darstellen können: so erträgt di
menschliche Natur auch schon die einzelnen Glieder dieser Zusam-
menschauung nicht. Wollte man z. B. der menschlichen Natur
die Identität von Allwissenheit und Allmacht beilegen, so daß die
eine und selbige allwissende Allmacht und allmächtige Allwissenheit
der göttlichen Natur die angenommene menschliche sollte durch-
drungen haben, [1] wie die Gluth das Eisen: so konnte während
dieser Mittheilung nichts menschliches mehr übrig sein in Christo,
weil alles menschliche wesentlich eine Negation der allwissenden
34 Allmacht ist. Kommt man also darauf zurükk die göttlichen Ei-
genschaften als ganz oder zum größten Theil quiescirend zu den-
ken — doch ist dann das erstere allein folgerecht, so daß auch die
Wunder nicht auf eine als Ausnahme eingetretene Wirksamkeit
der göttlichen Eigenschaften zurükkgeführt werden [2] — so zeigt
sich die Leerheit dieser ganzen Theorie aufs deutlichste. Denn da
göttliche Eigenschaften nur Thätigkeiten sind, worin besteht die
Mittheilung derselben wenn sie unthätig sind? Auch hörte dann
die Vereinigung der Naturen gänzlich auf eine dogmatische Vor-

---

[1] S. Sol. decl. p. 778. cum tota divinitatis plenitudo in Christo habitet ut in proprio suo corpore etiam . . in assumpta humana natura divinam suam virtutem exerceat . . idque ea quodammodo ratione qua . . ignis in ferro candente agit.

[2] S. Reinh. Dogm. §. 97. 2, 6.

stellung im engeren Sinne zu sein, da sie gar nicht eine Aussage über einen von Christo empfangenen Eindrukk sein könnte, indem die quiescirenden Eigenschaften auch nicht indirect können zur Wahrnehmung kommen. Eben so ist es mit der Mittheilung menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur. Denn auf der einen Seite sind alle Aussagen über unser Gottesbewußtsein eine solche Beilegung, sofern alle göttlichen Eigenschaften von menschlichen hergenommen sind. Sonst aber muß das göttliche Wesen aufgehoben werden, wenn der göttlichen Natur auch dasjenige menschliche und so beigelegt werden soll, was und wie es bei der Bildung göttlicher Eigenschaften hätte beseitigt werden müssen. Wenn z. B. der göttlichen Natur irgend menschliches unter der Form der Leidensfähigkeit mitgetheilt werden soll: so kann bei einer solchen Mittheilung nichts göttliches mehr stattfinden, da ja schon jede ausgezeichnete menschliche Vortrefflichkeit eine Verminderung der Leidensfähigkeit ist, und da schon das innerste gottähnliche des Menschen nicht sowol leidet als nur seine Thätigkeit als Gegenwirkung bestimmt. Wenn aber zum Theil deshalb geglaubt worden ist, man müsse auch der göttlichen Natur in Christo die Leidensfähigkeit beilegen, weil sonst dem Lei- 25
den Christi die erlösende Kraft fehlen würde [1]: so hat dies eben so sehr ältere Aussprüche gegen sich [2], als es, wie unten zu zeigen sein wird, auf unrichtigen Vorstellungen von dem Erlösungswerk beruht. Und so könnte man wol sagen, daß diese Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften rein und wahrhaft durchgeführt die Vereinigung beider Naturen wieder aufheben müßte, indem jede Natur zufolge dieser Mittheilung aufhören würde zu sein was sie ist. Die Verwerfung die-

[1] Sol. decl. p. 771. Si enim persuaderi mihi patiar ut credam solam humanam naturam pro me passam esse, profecto Christus mihi non magni pretii salvator erit, sed ipse tandem salvatore eget.

[2] Joann. Dam. III, 7. αὕτη μὲν (ἡ θεία φύσις) τῶν οἰκείων αὐχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι μένουσα αὐτὴ ἀπαθής, καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἀμέτοχος.

ser Theorie schließt aber keinesweges eine Begünstigung der reformirten Schule gegen die lutherische in sich. Denn wenn die erstere dafür [1] von entgegengesezten Eigenschaften zweier Naturen in Einer Person redet: so trifft sie nicht mit Unrecht der Vorwurf Christum zu zertrennen, weil weder entgegengeseztes eins sein kann, noch auch die Naturen Eins sein, wenn ihre Eigenschaften getrennt gehalten werden. Wiewol einer ähnlichen Zertrennung auch die Andern nicht entgehen. Denn soll die Mittheilung der Eigenschaften eine reale sein; so entstehen durch dieselbe in jeder Natur zwei Arten von Thätigkeiten, welche nicht Eine Reihe ausmachen können z. B. in der menschlichen Natur Christi vorstellende Thätigkeiten, sowol nach der Weise des beschränkten Bewußtseins als nach der der mitgetheilten Allwissenheit. Beide Lehrweisen sind daher gleich verwerflich, wie sie
86 ja auch beide auf die falsche Vorstellung von einer göttlichen Natur zurükkgehen, der ein Kreis von Eigenschaften wirklich zukomme.

§. 98. Dritter Lehrsaz. Christus war von allen andern Menschen unterschieden durch seine wesentliche Unsündlichkeit und seine schlechthinige Vollkommenheit.

1. Unter wesentlicher Unsündlichkeit ist eine solche zu verstehen, welche ihren zureichenden Grund in dem Inneren seiner Persönlichkeit selbst hat, so daß sie unter was immer für äußeren Relationen, wobei wir auch das leibliche schon als ein Aeußeres gelten lassen können, durchaus dieselbige würde gewesen sein; und durch diesen Ausdrukk ist wenigstens der Streitpunkt mit zureichender Bestimmtheit aufgestellt, indem zufolge des bisherigen dieser innere Grund kein anderer sein kann als die Verbindung des göttlichen und menschlichen in seiner Person. Was

[1] Conf. Gall. XV. p. 116. manente tamen unaquaque illarum naturarum in sua distincta proprietate etc. Eben so Conf. Belg. XIX.

wir in einzelnen Fällen unmittelbar erfahren, müssen wir uns auch im Allgemeinen als möglich denken, nämlich daß durch eine günstige Verkettung der Umstände das Wirklichwerden der Sünde, auch das innere, verhindert werden kann, aber so, daß wir uns dabei nicht nur unsrer selbst als sündiger Menschen bewußt bleiben, sondern auch durch die Wahrnehmung selbst in diesem Bewußtsein noch bestärkt werden, weil sie das in sich schließt, daß der innere Grund zum Abwehren der Sünde fehlte. Eine solche im Vergleich mit jener nur zufällige Unsündlichkeit würde also nicht nur den eigenthümlichen Vorzug des Erlösers nicht aus- drükken, sondern wo die innere Möglichkeit zu sündigen gesezt ist, da ist auch wenigstens ein unendlich kleines der Wirklichkeit als Richtung mitgesezt. So daß wer sich mit einer solchen zu- fälligen Unsündlichkeit für den Erlöser begnügen kann, ihm auch
wird wirkliche Sünde hingehen lassen können, sofern sie nur 87
nicht so zur Wahrnehmung gekommen ist [1], daß sich irgend einer für irgend einen Augenblikk über ihn stellen kann. Die gewöhn- lichen Formeln der Schule hingegen fassen den Unterschied nicht mit gehöriger Schärfe auf, und der Streit zwischen ihnen ge- führt erscheint ganz leer. Die Formel potuit non peccare sagt allerdings den wesentlichen Vorzug Christi aus; wenn man sie als Gegensaz gegen den Zustand aller andern Menschen faßt. Denn diese insgesammt können niemals nicht sündigen, sondern die Sünde schleicht sich in alles mit ein, welches streng genom- men vermöge jenes unendlich kleinen dann auch bei Christo der Fall sein müßte, wenn eine reale Möglichkeit zu sündigen in ihn gelegt wird. Die Formel sagt aber jenen Vorzug nicht aus, so- bald sie etwas anderes sagen will als die andere non potuit pec- care, denn als Gegensaz zu dieser schließt sie die Möglichkeit zu sündigen in sich. Eben so verhält es sich aber auch mit der lez- teren; denn man kann sie auch gebrauchen, wenn man nur eine allgemeine göttliche Bewahrung über dem Erlöser waltend an-

[1] Joh. 8, 46.

nimmt, so daß auch diese dem Gehalt unserer Formel nur entspricht, wenn man sie jener ersten in dem angegebenen Sinne gleich sezt. — Schwierig aber bleibt es immer auch von unserer Formel aus zu bestimmen, was nun durch dieselbe von Christo ausgeschlossen wird, so daß alles unversehrt bleibe, was ihm vermöge seiner Gleichheit mit uns zukommen muß. Und dieser Punkt ist unstreitig ein solcher, von welchem aus sich viel wesentliches für die christliche Sittenlehre müßte entwikkeln lassen, indem alles darauf zurükkommt, den Anfang der Sünde zu bestimmen. Eine besondere Schwierigkeit entsteht hier daraus, daß schon in den ersten Zeugnissen des Glaubens Christo zugeschrieben wird, versucht worden zu sein in allen Stükken, welches zufolge
88 unserer obigen Bestimmung [1] schon die Sünde in sich schließt, wenn wir wäre es auch nur ein unendlich kleines von Kampf dabei denken. Auf der andern Seite gehört die Empfänglichkeit für den Gegensaz des angenehmen und unangenehmen zur Wahrheit der menschlichen Natur, so daß Lust und Unlust müssen auf unsündliche Weise sein können, und dann zwischen diesem Moment, wenn Lust oder Unlust auf unsündliche Weise sind, und dem, wenn der Kampf beginnt, der Anfang der Sünde liegen muß. Denken wir nun zugleich, daß in Christo jeder Moment durch das Gottesbewußtsein bestimmt sein mußte: so folgt, daß auch in ihm Lust und Unlust sein konnten, aber nicht als den Moment bestimmend, mithin nur als Ergebniß eines auf die ihm angemessene Weise bestimmten Momentes. Solche Ergebnisse sind sie, in sofern sie ganz als Empfindung oder Gefühl in den Schranken des ruhenden Bewußtseins bleiben, nicht aber sofern sie in das Begehren oder Abstoßen übergehen. In der Annäherung von beiden besteht nun eben die Versuchung, und Christus kann versucht worden sein unbeschadet der wesentlichen Unsündlichkeit, nur so, daß Lust und Unlust ihm zugeführt worden sind als gesteigerte Empfindung, die wesentliche Unsündlichkeit aber

[1] Vgl. §. 93, 4.

den Grund enthielt, daß sie nie etwas anderes werden konn-
ten, als Anzeiger eines Zustandes, aber ohne alle bestimmende
oder mitbestimmende Kraft, nicht aber so, daß der Uebergang aus
jenem in dieses jemals wirklich statt gefunden habe [1]. Nur ist,
sofern diese Regel für alle Lebensmomente Christi ohne Unter- 89
schied gelten muß, zu bemerken, daß sie nur für ein entwikkeltes
Bewußtsein ausgedrükkt ist, daß aber auch die Kindheit Christi
den Charakter der vollkommnen Unschuld nur gehabt haben kann,
wenn diese Regel auch damals nach Maaßgabe des jedesmaligen
Entwikklungszustandes gültig gewesen ist. So daß Christus in
Bezug auf die Sünde zu allen Zeiten gleich sehr von allen an-
dern Menschen unterschieden und immer gleich wesentlich frei von
derselben war. — Zu dieser Unsündlichkeit gehört aber auch noch,
daß Christus wirklichen Irrthum weder selbst kann erzeugt, noch
auch fremden mit wirklicher Ueberzeugung und als wohlerworbene
Wahrheit in sich aufgenommen haben. Und zwar ist nicht nöthig,
diesen Saz auf das Gebiet seines eigentlichen Berufs zu beschrän-
ken; nur muß der Unterschied festgehalten werden zwischen Auf-
nehmen und Fortpflanzen von Vorstellungen, deren bestimmte
Vertreter Andere sind, daher man in Beziehung auf sie weder
Untersuchung anstellt noch irgend eine Verantwortlichkeit aner-
kennt, und zwischen Abschließung eines Urtheils, welches allemal
in irgend einer Beziehung auch die Handlungsweise bestimmt.
In dem lezteren irren sezt allemal entweder eine Uebereilung vor-
aus, die nur durch fremdartige Motive hat können bewirkt wer-
den, oder einen getrübten Wahrheitssinn, der einerseits in der all-
gemeinen Sündhaftigkeit gegründet ist, andrerseits aber in jedem

[1] Bei dieser Auseinandersezung konnte ich auf die Versuchungsgeschichte nicht besonders Bezug nehmen, weil es mir unmöglich ist, sie als Geschichtserzählung zu betrachten. Offenbar aber ist buchstäblich genommen ihr Inhalt ein solcher, daß Christus mitten im thätigen Leben sehr oft viel stärker muß versucht worden sein. Weshalb auch der Erzähler keinesweges zu tadeln ist, der (Luk. 4, 13.) dies nicht gerade für das Ende aller Versuchung will gelten lassen.

einzelnen Fall mit der besonderen Sündlichkeit des Einzelnen zusammenhängt.

Mit dieser Lehre von der wesentlichen Unsündlichkeit Christi steht nun in Verbindung die Meinung von der natürlichen Unsterblichkeit Christi, daß nämlich Christus vermöge seiner menschlichen Natur nicht wäre dem Tode unterworfen gewesen; eine Meinung, die zwar nicht durch symbolisch gewordene Aussprüche
90 festgestellt, noch auch in biblischen Stellen wahrhaft begründet [1], aber doch sehr allgemein angenommen worden ist. Die Verbindnng beruht aber nur darauf, daß, den Tod als Sold der Sünde gedacht, derjenige, der von allem Zusammenhang mit der Sünde gelöst ist, auch nicht unter der Gewalt des Todes kann gestanden haben, und in Betracht gezogen, was schon oben [2] von der natürlichen Unsterblicheit Adams und von dem Zusammenhang aller natürlichen Uebel mit der Sünde gesagt worden ist, kann aus der Unsündlichkeit Christi nichts weiter folgen, als daß der Tod für Christum kein Uebel habe sein können. Und hiebei müssen wir um so mehr stehen bleiben, und statt jener Meinung uns an diejenigen halten, welche gestehen, daß der menschlichen Natur Christi die Unsterblichkeit erst mit der Auferstehung sei geschenkt worden [3], als Sterblichkeit und Fähigkeit körperlich zu leiden so zusammengehören, daß bei einer solchen natürlichen Unsterblichkeit Christi die Leidensfähigkeit der menschlichen Natur in seiner Person nur ein leeres Wort wäre, und nicht ohne sich zu widersprechen man einen großen Werth auf seine körperlichen Leiden legen könnte. — Indeß ist diese Meinung nicht allein als eine Folgerung aus der Unsündlichkeit Christi anzusehen, sondern man glaubt darin erst den rechten Aufschluß zu finden über

---

[1] Denn was Christus selbst Joh. 10, 17. 18. sagt, drückt kein physisches, sondern ein sociales und ethisches Verhältniß aus.

[2] S. §. 59. Zusaz.

[3] Conf. Belg. XIX. p. 181. et quamvis eidem naturae immortalitatem resurrectione sua dederit etc.

alle die Aussprüche, welche seinen Tod als einen freiwilligen dar-
stellen, und so erst die höhere Bedeutung seines Leidens und To-
des zu erschöpfen. Allein grade von dieser Seite ist jene Vorstel-
lung höchst bedenklich; denn wer nicht natürlich sterben kann,
kann auch nicht gewaltsam getödtet werden; somit mußte Chri-
stus durch ein Wunder erst sich selbst sterblich machen, um ge- 91
tödtet werden zu können, und hätte ziemlich unmittelbar sich
selbst getödtet.

2. Was nun die schlechthinige Vollkommenheit der menschlichen Natur zur Zeit seines männlichen Alters anlangt: so findet sich besonders in älteren Ausführungen dieses Gegenstandes sehr häufig geistige und leibliche Trefflichkeit besonders aufgestellt. Allein es ist wol zu bedenken — da hier keine Nachrichten zu Hülfe kommen, welche jeden solchen Saz in einen historischen verwandeln würden, wodurch er denn aus dem Gebiet der Lehre gestrichen würde — ob wir von dem Eindrukk aus, den wir von Christo empfangen, Rechenschaft geben können für die Aufstellung solcher Eigenschaften, die wir auf die Vereinigung des göttlichen mit der menschlichen Natur nicht zurükkführen können. Nur eines läßt sich sagen, wenn wir die zeitliche Erscheinung dieser schöpferischen Thätigkeit als einzelne Thatsache auf die allgemeine göttliche Ordnung zurükkführen. Nämlich so wie der Erlöser nur erst zu einer gewissen Zeit und nur aus diesem Volk hervorgehn konnte, so auch die göttliche Thätigkeit nicht würde die menschliche Natur in einem solchen Personbildenden Act begriffen aufgenommen haben, welcher irgendwie hätte können eine Mißbildung werden. Daher ist es nun natürlich genug, dem Erlöser auch eine leibliche Urbildlichkeit zuzuschreiben; aber diese ist, da das Leibliche seiner Erscheinung gar nichts für sich sein und wirken sollte sondern nur als Organ jener Vereinigung, auch lediglich hierauf zu beschränken. Was aus dieser Voraussezung und aus dem ungestört fortwirkenden Einfluß eines reinen Willens folgt, ist nur eine Gesundheit, welche gleich-

weit entfernt ist von einseitiger Stärke oder Meisterschaft einzelner leiblicher Functionen und von krankhafter Schwächlichkeit, als durch welche beide die gleichmäßige Tüchtigkeit der Organisation
92 für alle Forderungen des Willens verringert wird. Hierauf müssen wir uns demnach beschränken, und um so mehr alle vorwitzigen abweisen [1], als unsere Vorstellungen von dem Zusammenhang zwischen Leib und Seele noch bedeutender Berichtigungen fähig sind. Wenn daher bei den Alten nicht selten auch von der Schönheit des Erlösers die Rede ist [2]: so liegt diese Vorstellung schon der Grenze, die wir nicht berühren dürfen, sehr nahe, und wir dürfen sie als eine unbewußte Nachwirkung heidnischer Ansichten übersehen.

§. 99. Die Thatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, so wie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht, können nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden.

1. Wenn wir die über die Person Christi bisher aufgestellten Lehrsäze auf der einen Seite, auf der andern Seite die schon in den ältesten Symbolen enthaltenen Säze [3], welche diese Thatsachen aussagen, mit dem oben [4] aufgestellten Kanon für dogma-
93 tische Säze vergleichen, so entsprechen jene Lehrsäze beiden Merk-

---

[1] Es ist eine gewiß höchst bedeutende aber nicht genug erkannte göttliche Leitung, daß uns von dem äußeren der Person Christi weder eine sichere Ueberlieferung noch ein authentisches Bild zugekommen ist. Ja auch, daß uns eine genaue Darstellung seiner Lebensweise und eine zusammenhängende Erzählung seiner Begebenheiten fehlt, gehört eben dahin.

[2] Z. B. Chrysost. in ep. ad Col. Homil. VIII. οὕτως ἦν καλὸς, ὡς οὐδὲ εἶναι εἰπεῖν.

[3] Symb. Nic. καὶ ἀναστάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

[4] S. §. 29, 3.

malen, diese Aussagen aber keinem von beiden. Denn wenn doch auf dem Sein Gottes in Christo seine erlösende Wirksamkeit beruht, und eben der Eindrukk davon, daß ihm ein solches einwohne, den Glauben an ihn begründete: so ist ein unmittelbarer Zusammenhang dieser Thatsachen mit jener Lehre nicht nachzuweisen. Die Jünger erkannten in ihm den Sohn Gottes, ohne etwas von seiner Auferstehung und Himmelfahrt zu ahnden, und dasselbe können wir auch von uns sagen: so wie auch die von ihm verheißene geistige Gegenwart, und alles, was er von seinem fortwährenden Einfluß auf die Zurükkbleibenden sagt, durch keine von diesen beiden Thatsachen vermittelt wird. Hängt nun dieses zwar wol von seinem Sizen zur Rechten Gottes ab — worunter jedoch, da der Ausdrukk ein eigentlicher unmöglich sein kann, nichts verstanden werden darf, als die über allen Conflict hinausgehobene eigenthümliche und unvergleichliche Würde Christi — nicht aber von einer sichtbar gewordenen Auferstehung oder Himmelfahrt, da ja Christus auch ohne diese Zwischenglieder unmittelbar hätte können zur Herrlichkeit erhoben werden: so läßt sich auch nicht absehn, in welchem Zusammenhang beide mit der erlösenden Wirksamkeit Christi ständen. Wenn freilich Paulus auf der einen Seite der Auferstehung eben so gut als dem Tode einen eignen Antheil an der Erlösung zuzuschreiben scheint [1]: so zeigt auf der andern Seite die Art, wie er sie als eine Gewährleistung für unsere eigne Auferstehung anführt [2], daß er sie keinesweges in einem ausschließlichen Zusammenhange mit dem eigenthümlichen Sein Gottes in Christo denkt. Auch wird sie nie als ein Zeugniß des in Christo wohnenden Göttlichen angeführt, da sie überall nicht ihm selbst, sondern Gott zugeschrieben wird [3]. Eben so wenig 94
hat Johannes die sichtbare Himmelfahrt als einen Beweis der höheren Würde Christi angeführt. Und somit können wir wol

[1] Röm. 4, 25. [2] 1 Kor. 15, 13. 16.

[3] Ap. Gesch. 2, 24. 3, 5. 4, 10. 10, 40. Röm. 4, 24. 1 Kor. 6, 14. 15, 15. 2 Kor. 4, 14.

Jedem, der mit dogmatischen Säzen verkehrt, die Einsicht zumuthen, daß der richtige Eindrukk von Christo vollständig vorhanden sein kann und auch gewesen ist ohne eine Kunde von diesen Thatsachen. — Was die Wiederkunft zum Gericht betrifft: so können wir von der doctrinalen Bedeutung dieser Vorstellung erst unten handeln. Hier ist nur zu bemerken, daß wenn auch das Gericht, sofern wir es als eine übertragbare göttliche Handlung ansehn, in so genauer Verbindung mit dem Geschäft der Erlösung steht, daß nicht leicht zu denken ist, Gott könne dasselbe einem Andern als dem Erlöser übertragen: so involvirt doch dasselbe nicht etwas größeres in der Person Christi als wir ihm ohnedies schon beilegen; und eben so wenig gehört es zu dem Erlösungswerke selbst, da ja diejenigen, welche glauben, nicht ins Gericht kommen. Als Wiederkunft Christi aber betrachtet hängt sie mit der Himmelfahrt als Gegenstükk derselben zusammen. So wie diese nur eine zufällige Form ist, um das Sizen zur Rechten Gottes zu bewirken: so ist auch jene Verheißung nur eine zufällige Form für die Befriedigung des Verlangens mit Christo vereint zu sein. Und wie das unbegreifliche und wunderbare in der Auffahrt nicht kann auf das göttliche in Christo zurükkgeführt werden, welches sich als der Impuls zu allen seinen freien Handlungen zu erkennen giebt, da auch die Himmelfahrt nirgend als seine Handlung dargestellt wird: eben so wenig auch das wunderbare in jener Wiederkunft. So daß die Ungleichartigkeit unserer bisherigen Lehrsäze, derjenigen nämlich, die wir als solche anerkannt haben, und dieser Aussagen Jedem einleuchten muß. —
95 Etwas anders verhält es sich mit der sogenannten Niederfahrt oder Höllenfahrt Christi [1]. Denn diese würde allerdings der darin herrschenden Vorstellung nach zu den erlösenden Thätigkeiten gehören, wenn wir sie nur als eine Thatsache ansehn

---

[1] Symb. rom. κατελθόντα εἰς τὰ κάτωτα nur in Einem griechischen, aber in mehreren alten lateinischen Exemplaren; Symb. Quic. 36. descendit ad inferos.

könnten. Sie wäre dann als eine Ausübung seines prophetischen und hohepriesterlichen Amtes anzusehen an den vor seiner Erscheinung Verstorbenen; allein theils erstrekkt sich die einzige Stelle, welche hievon zu handeln scheint [1], auch bei weitem nicht einmal über diese, theils entspräche doch die Sache selbst bei dieser Erweiterung nicht der Aufgabe, wie sie gefaßt werden müßte. Denn alle diejenigen, welche auch seit seiner Erscheinung gestorben sind, ohne daß die Verkündigung des Evangeliums zu ihnen gekommen wäre, haben die gleichen Ansprüche wie jene. Ueberdies aber nöthigen die Ausdrükke in jener Stelle keinesweges zu der Annahme einer solchen sonst ganz unbezeugten Thatsache, wie sie auch gar keinen Zeitpunkt bestimmen. Deshalb ist sie auch in unsern Saz gar nicht erst aufgenommen worden.

2. Der Glaube an diese Thatsachen ist sonach kein selbstständiger zu den ursprünglichen Elementen des Glaubens an Christum gehöriger, so daß wir diesen nicht könnten als Erlöser annehmen oder das Sein Gottes in ihm erkennen, wenn wir nicht wüßten, daß er auferstanden und gen Himmel gefahren wäre, oder wenn er keine Wiederkunft zum Gericht verheißen hätte. Dieser Glaube ist auch nicht aus jenen ursprünglichen Elementen abzuleiten, so daß wir schließen könnten, weil Gott in Christo war, so hätte er müssen auferstehen und gen Him- 96
mel fahren, oder weil ihm eine wesentliche Unsündlichkeit zukam, müsse er wiederkommen um das Gericht zu halten. Vielmehr werden sie nur angenommen, weil sie geschrieben stehen; und von jedem evangelischen Christen kann nur verlangt werden, an sie zu glauben in sofern er sie für hinreichend bezeugt hält, indem hiebei die heiligen Schriftsteller nur als Berichterstatter zu betrachten sind, so daß der Glaube an dieselben unmittelbar und ursprünglich mehr zur Lehre von der Schrift gehört als zur Lehre von der Person Christi. Indeß ist ihm doch ein mittelbarer Zu-

[1] 1 Petr. 3, 19. Denn Ephes. 4, 9. ist auf keine Weise hieher zu ziehen.

sammenhang mit dieser Lehre nicht abzusprechen, insofern nämlich das Urtheil über die Jünger als ursprüngliche Berichterstatter auf das Urtheil über den Erlöser zurükkwirkt. Wer z. B. des wunderbaren wegen um nicht die Auferstehung Christi als buchstäbliche Thatsache anzunehmen, lieber voraussezt die Jünger hätten sich getäuscht und inneres für äußeres genommen, der legt ihnen eine solche geistige Schwäche bei, durch welche nicht nur ihr ganzes Zeugniß von Christo unzuverläßig würde: sondern auch Christus müßte, als er sich solche Zeugen wählte, nicht gewußt haben, was in dem Menschen ist [1]. Oder sollte er selbst es gewollt oder veranstaltet haben, daß sie innere Erscheinung mußten für äußere Wahrnehmungen halten: so wäre er selbst ein Urheber des Irrthums, und alle sittlichen Begriffe würden durch einander geworfen, wenn damit eine solche höhere Würde verträglich sein sollte. Mit der Himmelfahrt verhält es sich in sofern wenigstens anders, als wir nicht hinreichende Ursache haben zu behaupten, daß uns von dem Hergang bei derselben als äußerer Thatsache ein unmittelbarer Bericht eines Augenzeugen und am wenigsten eines apostolischen vorliegt. Wenn indeß behauptet wird, Christus
97 sei zwar auferstanden aber nicht aufgehoben worden gen Himmel, sondern habe noch eine unbestimmte Zeit im verborgenen gelebt, weshalb er etwas habe veranstalten müssen, was für eine Himmelfahrt gehalten werden konnte: so ist der Fall ganz derselbe wie mit der Auferstehung. Am wenigsten steht mit der eigentlichen Lehre von Christi Person die Verheißung seiner Wiederkunft in Verbindung, zumal sie um eines Geschäftes willen verheißen ist, und in sofern dem folgenden Lehrstükk angehören würde, wenn nur das Geschäft ein solches wäre, welches seinem Beruf als Erlöser unmittelbar angehört. Nur wenn eine Auslegung ausmittelt, für diese Wiederkunft wäre eine Zeit bestimmt, die nun längst abgelaufen ist, oder sie wäre auf eine Art beschrieben, deren Unmöglichkeit wir nachweisen können: so müßte dies wenn

[1] Joh. 2, 25.

nicht auf die Lehre von der Schrift dann gewiß auf die von der Person Christi zurükkwirken.

Zusaz zu diesem Lehrstükk. Die obige zuerst in unserer eigenen ganz unabhängigen Ausdrukksweise, dann in genauerer Verbindung mit den kirchlichen Formen gegebene Darstellung von der Person Christi ist dem wesentlichen nach so weit verbreitet in der christlichen Kirche und so alt in derselben, daß man sie um so mehr als den allgemeinen Glauben der Christen ansehen muß, weil selbst Viele von denen, die sich mit einer geringeren Vorstellung von dem Erlöser begnügen, diese herrschende nur verwerfen, theils weil sie das wunderbare überhaupt scheuen — sei es nun daß sie den von uns aufgestellten Unterschied [1] übersehen, oder daß sie ihn verwerfen — theils weil sie glauben zugleich die ihnen ihres polytheistischen Scheines wegen anstößige Trinitätslehre mit annehmen zu müssen: so daß zu hoffen ist, Viele werden sich dasselbe, wovon sie, wie es in die herben scholastischen Formen eingehüllt erscheint, nur abgestoßen werden, in einer freieren Darstellung leichter gefallen lassen. — Allein da 98
man theils nicht überall in der Christenheit, wo über das Verhältniß zum Erlöser derselbe Glaube zum Grunde lag, auch denselben Lehrgehalt bestimmt nachweisen kann, weil nämlich hiezu Verständniß und Ausdrukk nicht weit genug entwikkelt war, theils unläugbar schon sehr zeitig in der Christenheit neben dieser Ansicht von dem Erlöser auch abweichende und geringere in Umlauf waren: so kann man allerdings der Frage nicht ausweichen, ob die kirchliche Ansicht auch wirklich durch Aeußerungen Christi selbst und der Apostel als die ursprüngliche gerechtfertigt werden kann, oder ob diejenigen recht haben, welche behaupten, sie sei eine später entstandene. Nur ist hiebei zuerst zu bevorworten, daß gesezt auch die Ursprünglichkeit unserer Lehre sei nicht erwiesen, daraus doch nicht folgen würde, daß sie falsch oder will=

---

[1] Vgl. §. 13.

kührlich ersonnen sei, sofern nur jene ursprünglichen Zeugnisse nicht mit ihr in nachweislichem Widerspruch stehen. Die Frage selbst ist aber freilich so verwikkelt, daß es unmöglich ist, sie auf eine Art, welche sich allgemeine Anerkenntniß erwerben könnte, zu entscheiden, so lange noch auf der einen Seite die verschiedensten Meinungen über die Entstehungsart und die Urheber der neutestamentischen Schriften neben einander hergehn, auf der andern Seite noch so viel verschiedenartige Willkühr in den hermeneutischen Methoden herrscht. Kann nun über den Gehalt einzelner Stellen ohne Ende gestritten werden, so ist es vergeblich, sich wegen seiner wesentlichen Unsündlichkeit [1] oder des Seins Gottes in ihm [2] auf einzelne eigne Aussprüche zu berufen. Wer aber nicht bei der Erklärung einzelner Säze sich mit einer Möglichkeit eines seiner Theorie gemäßen Sinnes begnügt, sondern sich für einen reinen Total-Eindrukk offen hält, der wird, so wie die Reden Christi über sein Verhältniß zu den Menschen und
99 über das zu seinem Vater [3] sich einander ergänzen und durchdringen, ihnen wenn auch nicht grade den Sinn der kirchlichen mit der Trinitätslehre verwandten Formeln, aber doch wol schwerlich einen geringeren Gehalt beilegen können, als den unsere obigen Säze aussagen. Und zugleich sind diese Aussagen nicht so beschaffen, daß sie die Wahrheit des menschlichen Daseins vernichten, als habe etwa Christus in seinem zeitlichen Bewußtsein eine Erinnerung gehabt von einem abgesonderten Sein des göttlichen in ihm vor seiner Menschwerdung [4]. — Hiemit stimmt vollkommen zusammen die zwiefache Benennung Menschensohn und Sohn Gottes welche sich Christus beilegt. Denn er hätte

---

[1] Joh. 8, 46. [2] Joh. 10, 30 — 38.

[3] Joh. 5, 17. 24. 26. 8, 24. 36. 14, 11. 20. 17, 10. 21 — 23.

[4] Wenn man eine Andeutung dieser Art in Joh. 17, 5. erkennen will, so macht doch Joh. 5, 19. 20. diese Erklärung fast unmöglich. Aber auch ohne das müßte sie bedenklich werden, weil die Bitte dann unerfüllt geblieben, indem troz aller angewendeten Mühe noch niemand hievon ein klares Bewußtsein erlangt hat noch auch jemals erlangen wird.

den ersten Namen sich nicht beilegen können, wenn er sich nicht derselben menschlichen Natur vollkommen theilhaftig gewußt hätte; allein es wäre bedeutungslos gewesen sich ihn besonders anzueignen, wenn er nicht einen Grund dazu gehabt hätte, den Andere nicht anführen konnten, mithin auch die Bedeutung eine prägnante gewesen wäre, die auf einen Unterschied zwischen ihm und allen andern Menschen hinweisen sollte [1]. Und eben so zeigt der Zusammenhang des Beinamens Gottessohn mit dem was Christus 100
von seinem Verhältniß zu seinem Vater sagt, daß er sich ihn nicht in demselben Sinne beilegt, wie auch schon für Andere Gebrauch davon gemacht worden war [2], was auch schon in dem von Christo selbst herrührenden Ausdrukk [3] Eingeborner deutlich genug liegt. Nur wenn man diesen natürlichen Zusammenhang zwischen beiden offenbar aufeinander zurükkweisenden Benennungen zerreißt, wird es leichter geringeren Auslegungen Raum zu geben und sie mit ebionitischen Theorien in Verbindung zu sezen. Dagegen sind auf der andern Seite solche Stellen, in welchen Christo ein hoher Grad von Betrübniß zugeschrieben [4] oder etwas von ihm erzählt wird, was den Anschein leidenschaftlicher Aufregung an sich trägt [5], wirklich nur Einzelheiten, welche — weit entfernt daß sie gegen seine Unsündlichkeit zeugten oder mit dem Sein Gottes in ihm unverträglich wären — offenbar niemanden an ihm irre machten, weil solche einzelne Momente schon Jeder nur nach dem Totaleindrukk, den er schon festhält, aufzufassen pflegt und sie auch uns nur daran erinnern, daß der

1 Es ist ein eben so sonderbarer Einfall, daß diese Benennung eine Widerlegung der Volksmeinung sein sollte, daß niemand wissen werde, von wannen der Messias komme, als jener andere, daß sie hindeuten solle auf ein Danielisches Gesicht (7, 13.), wo einer wie eines Menschen Sohn — offenbar im Gegensaz gegen die früher angeführten Thiere — in des Himmels Wolken vor den Alten kommt.

2 Man vergleiche besonders Joh. 10, 35 flgd.

3 Joh. 3, 16.

4 Matth. 26, 31. Luk. 19, 44.

5 Joh. 11, 33. 38.

Glaube an Jesum als Erlöser nicht aus Einzelheiten entstanden
ist, sondern sich aus einem Totaleindrukk entwikkelt, woraus nur
folgt, daß keine Einzelheiten vorkommen, welche ihn verhindert
hätten. Daß aber der Glaube schon in der ersten Generation
seiner Jünger desselben Inhalts gewesen der hier dargelegt wor-
den, das geht nicht nur aus den mannigfaltigen Zeugnissen, die
Christo eine vollkommene Reinheit [1] und eine Fülle von Kraft
beilegen, [2] sondern auch aus der Art hervor, wie Paulus ihn dem
101 Adam gegenüber als den Urheber eines neuen Menschenwerthes be-
schreibt, so wie aus der Johanneischen Darstellung vom λόγος, und
aus der in dem Brief an die Hebräer aufgestellten Theorie.

Nun können zwar auch diese Zeugnisse durch erkünstelte Auslegungen geschwächt werden, wenn man sie aus ihrem Zusammenhang herausreißt und mit fremdartigem combinirt: aber es reicht doch nicht hin nur zu zeigen, daß dieser und jener Ausdrukk auch weniger bedeuten kann; sondern man muß auch anschaulich machen, wie es zugegangen sein kann, daß man ein gewöhnliches Verhältniß durch außerordentliche und abweichende Ausdrükke bezeichnete, und wie der ursprüngliche Sinn so zeitig in der Ueberlieferung verloren gegangen ist. So lange dies nicht besser als durch höchst willkührliche Hypothesen geleistet werden kann, wird es wol dabei sein Bewenden haben, daß der kirchliche Glaube auch der ursprüngliche ist und in den Aussagen Christi von sich selbst gegründet. — Geht nun dies aus der Betrachtung der Schrift im großen klar genug hervor: so kann unsere Glaubenslehre die ganze Rüstkammer von einzelnen Aussprüchen, welche unter verschiedenen Titeln [3] als das Sein Gottes beweisend aufgestellt werden, nicht nur leicht entbehren, sondern auch um so lieber bei Seite stellen, als nicht die richtigste Darstellungsweise dadurch gefördert wird, vielmehr oft das wichtige und sichre

---

[1] 2 Kor. 5, 21. 1 Petr. 2, 22. Hebr. 1, 3. 7, 26. 27. 9, 14.

[2] Phil. 4, 13.

[3] ὀνομαστικῶς, ἰδιωματικῶς, ἐνεργητικῶς und λατρευτικῶς.

unter dem unzuverläßigen verschwindet. Denn was hilft es auch,
wenn Christo göttliche Namen beigelegt werden, da er selbst sich
auf einen uneigentlichen Sprachgebrauch des Wortes Gott beruft.
Benennungen aber, welche auf eine so bestimmte und unzweideu-
tige Weise, wie das spätere „Gottmensch" die Einheit des gött-
lichen und menschlichen aussprächen, kommen in der Schrift nicht
vor, sondern alle hieher zu ziehende Prädicate sind mehr oder we- 102
niger schwankend [1]. So ist auch was göttliche Eigenschaften be-
trifft natürlich, daß da von Christo doch immer als von einem
Menschen die Rede ist, ihm nur solche beigelegt werden, die er-
höhtes menschliches aussagen, so daß es ein leichtes ist, sie nur
für sehr erlaubte hyperbolische Ausdrükke zu erklären. Da nun
auch von der strengen Anbetung die Aeußerungen einer tiefen,
aber doch nicht im eigentlichen Sinn göttlichen Verehrung schwer
zu unterscheiden sind: so würde bei dieser Verfahrungsart alles
auf die von Christo ausgesagten göttlichen Thätigkeiten zurükk-
kommen. Die Schöpfung aber und Erhaltung werden Christo [2]
nur so zugeschrieben, daß zweifelhaft bleiben muß, ob er nicht
wirkende Ursache nur in sofern sein soll, als er Endursache ist.
In der Auferwekkung und dem Gericht endlich wird überall Chri-
stus von Gott unterschieden, indem er nur als Bevollmächtigter
erscheint, und also sowol die Macht dazu als in dem Vater ru-
hend dargestellt wird, als auch die Bestimmung ursprünglich von
diesem ausgeht. Eben dieses giebt von der Sendung des Geistes,
die Christus bald sich selbst zuschreibt, bald auch auf seine Bitte
dem Vater [3]. So daß ohne jene großen durchgehenden Zeugnisse
mit allen diesen Einzelheiten wenig ausgerichtet wäre.

---

[1] Daß von alttestamentischen Wunderzeichen, himmlischen Stimmen und Erscheinungen, in welchen man den Sohn Gottes erkennen will, hier nicht die Rede sein kann, versteht sich von selbst. Denn auf keinen Fall können sie etwas von der Person Christi aussagen, sondern wären höchstens bei der Lehre von der Dreieinigkeit zu berükksichtigen.

[2] 1 Kor. 8, 6. Koloss. 1, 15 — 17. Hebr. 1, 4.

[3] Luk. 24, 49. u. Joh. 15, 2. 6. vergl. mit Joh. 14, 16, 36.

103 ## Zweites Lehrstükk.

Von dem Geschäft Christi.

§. 100. Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf [1], und dies ist seine erlösende Thätigkeit.

1. Wenn vermöge des teleologischen Charakters der christlichen Frömmigkeit nicht nur der hemmende Zustand des höheren Lebens, sondern auch die Förderung desselben — wenn auch leztere auf andere Weise — in unserm Selbstbewußtsein als die eigne That unseres Einzellebens erscheint; dieselbe Förderung aber vermöge des eigenthümlichen Charakters des Christenthums in dem nämlichen Selbstbewußtsein als die That des Erlösers aufgefaßt ist [2]: so läßt sich beides nicht anders vereinigen, als daß diese Förderung sei die zur eigenen That gewordene That des Erlösers, und dies ist sonach der reinste Ausdrukk für das gemeinsame Element in dem christlichen Bewußtsein der göttlichen Gnade. Sonach wäre, wenn wir von diesem Punkt ausgehn, das eigenthümliche Geschäft des Erlösers zunächst dieses Thaterzeugen in uns, näher betrachtet aber, da das beschriebene immer schon eine gemeinsame That des Erlösers und des Erlösten ist, wäre die rein abgesondert ihm angehörige vor jeder fördernden Thätigkeit, die unser wäre, hergehende ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers die, vermöge deren er uns in diese Gemeinschaft seiner Thätigkeit und seines Lebens aufnimmt, deren Fortdauer hernach das Wesen des Zustandes der Gnade ausmacht, indem das neue Gesammtleben der Ort dieses Thaterzeugens Christi ist, in welchem sich die fortwährende Wirksamkeit seiner unsündlichen
104 Vollkommenheit offenbart. — Seine That in uns kann aber immer nur die That seiner durch das Sein Gottes in ihm be-

---

[1] Vgl. §. 88. [2] Vgl. §. 63, 1. 2.

dingten Unsündlichkeit und Vollkommenheit sein; also muß auch diese mit jenem das unsrige werden, weil es sonst nicht seine That wäre welche die unsrige wird. Da nun das Einzelleben eines Jeden in dem Bewußtsein der Sünde und der Unvollkommenheit verläuft: so können wir uns in der Gemeinschaft des Erlösers nur finden, sofern wir uns unseres Einzellebens nicht bewußt sind, sondern wie er uns die Impulse giebt, wir das, wovon in ihm alles ausgeht, auch als die Quelle unserer Thätigkeit finden, gleichsam als einen Gemeinbesiz. Dies ist auch überall der Sinn, wo in der Schrift von dem Sein und Leben Christi in uns [1], von dem der Sünde abgestorben sein [2], von dem Ausziehn des alten und Anziehn des neuen Menschen [3] die Rede ist. Wie nun aber Christus sein Gottesbewußtsein nur gegen die Sünde richten kann, insofern er in das menschliche Gesammtleben eintretend das Bewußtsein derselben als Mitgefühl hatte, aber als von ihm zu überwindend [4]: so wird eben dieses in seiner Thaterzeugung in uns auch das Princip unserer Thätigkeit. Jedoch was uns selbst in diesem Aufgenommenwerden zur Gemeinschaft Christi unmittelbar begegnet, das wird auseinandergesezt in des zweiten Hauptstükks erstem Lehrstükk von der Begnadigung, so wie die weitere Entwikklung dieser Gemeinschaft in der Zeit durch eine Reihe von gemeinsamen Handlungen der Gegenstand ist für desselben zweites Lehrstükk von der Heiligung. Hier ist nur genauer auseinanderzusezen was der Erlöser thut und wie er es bewirkt.

2. Geht nun alle Thätigkeit in Christo von dem Sein 105
Gottes in ihm aus; und kennen wir keine andere göttliche Thätigkeit als die schöpferische, in welcher dann die erhaltende, oder umgekehrt die erhaltende, in welcher die schöpferische mit einge=

---

[1] Gal. 2, 20. Röm. 8, 10. Joh. 17, 23. 2 Kor. 13 6.
[2] Röm. 6, 2. 6. 11. 1 Petr. 2, 24.
[3] Kol. 3, 10. Eph. 4, 22. 24.
[4] Joh. 16, 33.

schlossen ist: so werden wir auch die Wirksamkeit Christi so anzusehen haben. Wie wir aber auch die menschliche Seele nich von der Schöpfung ausschließen, ohnerachtet die Schöpfung de frei handelnden und das Freibleiben des im Zusammenhang mi einem größeren Ganzen geschaffenen weniger zu begreifen gefordert werden kann, als nur in unserm Selbstbewußtsein aufzufassen: so ist es auch mit der schöpferischen Thätigkeit Christi, welche es ganz und gar mit dem Gebiet der Freiheit zu thun hat. Denn seine aufnehmende Thätigkeit ist eine schöpferische, was sie aber hervorbringt ist durchaus freies. Wie nun das Sein Gottes in ihm selbst als thätiges Princip zeitlos ist und ewig, alle Aeußerungen desselben aber durch die Form des menschlichen Lebens bedingt: so kann er auch auf das freie nur wirken nach der Ordnung wie es in seinen Lebenskreis eintritt, und nur nach der Natur des freien. Seine in die Gemeinschaft mit ihm aufnehmende Thätigkeit ist also ein schöpferisches Hervorbringen des ihn in sich aufnehmen wollens, oder vielmehr — denn es ist nur Empfänglichkeit für seine in der Mittheilung begriffene Thätigkeit [1] — nur die Zustimmung zu der Wirkung von dieser. Jene Thätigkeit des Erlösers aber ist dadurch bedingt, daß die Einzelnen in seinen geschichtlichen Wirkungskreis treten, wo sie ihn in seiner Selbstoffenbarung wahrnehmen. Läßt nun die Zustimmung freilich sich auch nicht anders denken als durch das Bewußtsein der Sünde bedingt: so ist doch nicht nothwendig, daß dieses dem Eintreten in den Kreis des Erlösers vorangehe. Vielmehr kann es eben so gut erst in diesem als Wirkung der Selbstoffenbarung
106 des Erlösers entstehen, als es jedenfalls erst durch die Anschauung seiner unsündlichen Vollkommenheit zur vollen Klarheit gelangt. Die ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers wird also am besten gedacht unter der Form einer eindringenden Thätigkeit, die aber von ihrem Gegenstand wegen der freien Bewegung mit der er sich ihr zuwendet als eine anziehende aufgenommen wird, auf

[1] Joh. 16, 19.

dieselbe Weise wie wir Jedem eine anziehende Kraft zuschreiben, dessen bildenden geistigen Einwirkungen wir uns gern hingeben. Geht aber alle Thätigkeit des Erlösers von dem Sein Gottes in ihm aus; und war auch bei der Entstehung der Person des Erlösers die schöpferische göttliche Thätigkeit die sich als das Sein Gottes in ihm befestigte das einzige thätige: so läßt sich auch alle Thätigkeit des Erlösers als eine Fortsezung jener personbildenden göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur ansehen. Denn die eindringende Thätigkeit Christi kann sich nicht in einem Einzelnen befestigen ohne auch in ihm personbildend zu werden, indem alle seine Thätigkeiten nun durch das Wirken Christi in ihm anders bestimmt ja auch alle Eindrükke anders aufgenommen werden, mithin auch das persönliche Selbstbewußtsein ein anderes wird. Und wie die Schöpfung nicht eine Richtung auf Einzelnes hatte, so daß jede Schöpfung eines einzelnen ein besonderer Act gewesen wäre; sondern geschaffen wurde die Welt, und alles einzelne als solches nur in und mit dem Ganzen und eben so gut für das andere als für sich: eben so ist auch die Thätigkeit des Erlösers weltbildend, und ihr Gegenstand ist die menschliche Natur, deren Gesammtthat das kräftige Gottesbewußtsein eingepflanzt werden soll als neues Lebensprincip; die Einzelnen aber eignet er sich an in Beziehung auf die Gesammtheit, so wie er auf solche trifft, in denen seine Thätigkeit nicht nur bleiben, sondern auch von ihnen aus durch die Offenbarung seines Lebens auf Andere wirken kann. Und so ist die gesammte Wirksamkeit Christi nur die Fortsezung der schöpferischen göttlichen 107
Thätigkeit aus welcher auch die Person Christi entstand. Denn auch diese hatte ihre Richtung auf die gesammte menschliche Natur, in welcher jenes Sein Gottes sein sollte, aber so daß die Wirkungen derselben durch das Leben Christi als des ursprünglichsten Organs vermittelt sind für alle im natürlichen Sinn schon persongewordene menschliche Natur, nach Maaßgabe wie sie sich mit jenem Leben und dessen sich immer fortbildendem Organismus in geistige Berührung bringen lassen, um mit Ertödtung

der früheren Persönlichkeit in der Lebensgemeinschaft mit Christo zu Personen in der Gesammtheit jenes höheren Lebens gestaltet zu werden. — Mögen wir nun aber auf das Gesammtleben sehen, oder auf die Gemeinschaft des Einzelnen mit dem Erlöser: so werden wir den Anfang, da er doch durch eine freie Annahme bedingt ist, am besten durch den Ausdrukk Berufung bezeichnen, wie denn die ganze amtliche Thätigkeit mit einer solchen anfing: den Antheil des Erlösers aber an dem gemeinsamen Leben in seiner Dauer werden wir mit vollem Recht Beseelung nennen zunächst in Beziehung auf das Gesammtleben wie ja die Kirche sein Leib genannt wird; aber eben so soll auch in der einzelnen Gemeinschaft Christus die Seele sein, jeder Einzelne aber der Organismus durch welchen sie wirkt. Beide verhalten sich wie in Christo die göttliche Thätigkeit im Act der Vereinigung und im Zustand des Vereintseins, und wie in Gott die erschaffende Thätigkeit und die erhaltende. Nur daß hier noch deutlicher ist sowol wie jeder Moment einer gemeinsamen Thätigkeit doch wieder kann als Berufung angesehen werden, als auch wie die eigentliche Berufung schon als Beseelung. Auch diese Formel wird indeß an einem andern Ort ihre Anwendung finden.

3. Wie diese Auseinandersezung ganz auf die innere Erfahrung zurükkgeht, und nur diese beschreibt und erleuchtet: so kann
108 sie natürlich keinen Anspruch darauf machen, ein Beweis sein zu wollen, daß es so habe sein müssen, welches auf dem Gebiet der Erfahrung nur sofern möglich ist, als Mathematik dabei angewendet werden kann, was hier keinesweges statt findet. Sondern es soll nur dargelegt werden, daß die vollkommene Befriedigung, welche wir anstreben, in dem Bewußtsein des Christen von seinem Verhältniß zu Christo nur wahrhaft enthalten sein kann, sofern das Bewußtsein ein solches Verhältniß, wie hier beschrieben worden, ausdrükkt. Soll es aber diesen Inhalt nicht haben, so muß die vollkommene Befriedigung entweder an=

derwärts herkommen, oder es giebt sie gar nicht, und wir müs-
sen uns mit einer unbestimmten Beschwichtigung begnügen, die
ohne Erlöser auch zu finden ist, so daß es dann gar keinen ei-
genthümlichen Besiz göttlicher Gnade im Christenthum gäbe.
Diese Abläugnungen lassen sich aber nicht widerlegen, sondern
nur durch die That beseitigen, indem wir suchen zu bewirken,
daß die Läugnenden dasselbe erfahren. — Wenn nun aber von
eben diesen eine solche Darstellung der erlösenden Thätigkeit Christi
als Stiftung eines neuen ihm und uns gemeinsamen in ihm ur-
sprünglichen in uns aber neuen und von ihm ausgehenden Le-
bens, wie sie hier gegeben wird, mystisch genannt zu werden
pflegt: so scheint zwar dieser Ausdrukk seiner großen Unbestimmt-
heit wegen besser vermieden zu werden; will man sich aber so
nahe an die ursprüngliche Gebrauchsweise halten, daß man dar-
unter dasjenige versteht, was zu dem Kreise nur Wenigen ge-
meinsamer Lehren gehört, für die Andern aber ein Geheimniß ist,
so wollen wir uns das gefallen lassen. Nur daß man in diesen
Kreis nicht willkührlich kann aufgenommen werden, weil eben
die Lehren nur Ausdrukk der inneren Erfahrungen sind: so daß
wer diese macht, dem Kreise von selbst angehört, wer aber nicht,
auch gar nicht hinein kommt. Indessen läßt sich doch eine Ana-
logie dieses Verhältnisses auf einem allgemein bekannten Gebiet
nachweisen. Im Vergleich nämlich mit dem vorgeselzlichen Zu- 109
stande verhält sich der bürgerliche Verein auch auf einem bestimm-
ten Gebiet als eine höhere Lebenspotenz. Sezen wir nun den
Fall, daß eine von Natur zusammengehörige Masse zuerst von
einem Einzelnen zum bürgerlichen Verein verbunden werde, wie
die Sage ja solcher Fälle genug aufzählt: so ist in diesem zuerst
die Idee des Staats zum Bewußtsein gekommen, und hat sich
dessen Persönlichkeit zum unmittelbaren Wohnsiz angeeignet. Die-
ser nimmt dann die übrigen in die Gemeinschaft des Lebens die-
ser Idee auf, indem auch in ihnen durch seine wirksame Verkün-
digung das ungenügende ihres bisherigen Zustandes zum klaren
Bewußtsein kommt, und in dem Stifter bewährt sich die Kraft,

ihnen die Idee, die sein innerstes Lebensprincip ist, einzubilden und sie in Gemeinschaft dieses Lebens aufzunehmen; wodurch nicht nur ein neues Gesammtleben unter ihnen entsteht in vollkommenem Gegensaz mit dem früheren, sondern auch Jeder für sich eine neue Person wird, nämlich ein Bürger. Und alles was von hier aus entsteht, ist das in der Zeit sich verschieden entwikkelnde im Wesen aber Eine Gesammtleben dieser zeitlich an jenem Punkte erschienenen, immer aber schon in der Natur des Volksstammes prädeterminirt gewesenen Idee. Die Analogie ließe sich noch weiter auch auf Punkte, die erst später zur Sprache kommen werden, ausdehnen; aber auch diese Darstellung wird denjenigen mystisch erscheinen, welche von dem bürgerlichen Zustande nur eine dürftige untergeordnete Ansicht zulassen. Lassen wir uns nun gefallen, daß man unsere Auffassung mystisch nenne in diesem Sinn: so wird das natürlich auch von allem aus diesem Hauptpunkt abzuleitenden gelten. Aber so wie diese mystische Auffassung sich wol kann als die ursprüngliche legitimiren, so macht sie auch Anspruch darauf die wahre Mitte zu seyn zwischen zwei andern, davon ich die eine die magische nennen möchte,
110 die andere aber die empirische. Jene nämlich will allerdings, daß die Thätigkeit Christi erlösend sei, aber ohne daß die Mittheilung seiner Vollkommenheit von der Stiftung eines Gemeinwesens abhängig sei, sondern durch die unmittelbare Einwirkung desselben auf den Einzelnen, wobei Einige noch das geschriebene Wort als nothwendiges Mittel einbedingen, Andere aber nicht. Die lezteren erscheinen als die consequenteren, aber an ihnen wird das magische desto deutlicher, je mehr sie sich von allem, was in dem Gemeinwesen seinen Ursprung hat, vollkommen lossagen. Das magische liegt aber in einer durch nichts natürliches vermittelten Einwirkung, die doch einer Person zugeschrieben wird, ganz im Gegensaz gegen die unserer Darstellung überall zum Grunde liegende Maxime, daß der Anfang des Reiches Gottes ein übernatürliches sei, welches aber, so wie es in die Erscheinung tritt, ein natürliches werde; denn hier ist jeder gehaltvolle Moment als

ein übernatürliches gesezt. Diese Ansicht ist übrigens vollkommen separatistisch, weil das Gesammtleben dabei als etwas rein zufälliges erscheint, und sie streift ganz nahe an das doketische. Denn wäre Christus auf solche Weise jezt zwar als Person, aber nur als himmlische ohne irdische Gegenwart, doch auf wahrhaft persönliche Weise wirksam: so konnte er auch schon immer eben so wirken, und seine wirkliche persönliche Erscheinung war nur eine überflüßige Zugabe. Diejenigen aber, welche eine unmittelbare persönliche Einwirkung ebenfalls annehmen, aber sie durch das Wort und die Gemeinschaft vermitteln, sind nur weniger magisch, wenn sie diesen lezteren die Kraft beilegen eine Stimmung hervorzurufen, bei welcher der Einzelne für jene persönliche Einwirkung empfänglich wird, aber noch magischer, wenn diese natürlichen Elemente die Kraft haben sollen, Christum zu seiner Einwirkung zu disponiren; denn ihre Wirksamkeit gleicht dann vollkommen der, welche den Zaubersprüchen beigelegt wird. Die entgegengesezte empirische Auffassung will zwar auch eine erlö- 111
sende Thätigkeit Christi, die aber nur bestehn soll in der Bewirkung unserer wachsenden Vollkommenheit, welches nicht füglich anders als unter den Formen der Lehre und des Beispiels geschehen kann. Diese Formen sind allgemein und nichts unterscheidendes darin; und gesezt auch es wird zugegeben, daß Christus sich von denen, die auf demselben Wege zu unserer Verbesserung mitwirken, durch die reine Vollkommenheit seiner Lehre und seines Beispiels unterscheide: so bleibt doch wenn nur unvollkommnes in uns bewirkt wird nichts übrig, als daß wir auf die Erlösung im eigentlichsten Sinne — nämlich auf das Hinwegnehmen der Sünde — Verzicht leisten, und uns wegen des auch in unserer wachsenden Vollkommenheit noch übrigen Bewußtseins der Sünde mit der allgemeinen Berufung auf die göttliche Barmherzigkeit beschwichtigen. Da nun durch Lehre und Beispiel nur eine solche wachsende Vollkommenheit bewirkt wird, und jene Beschwichtigung auch ohne Christum statt findet; so müßte man gestehen, daß seine Erscheinung, sofern sie etwas

besonderes sein wollte, vergeblich wäre. Oder höchstens könnte man sagen, er habe die Menschen durch seine Lehre dahin gebracht, daß sie von dem vorher allgemeinen Bestreben abgelassen haben, Gott Surrogate darzubringen für die fehlende Unvollkommenheit. Allein da sich die Vergeblichkeit dieses Bestrebens demonstriren läßt: so haben wir schon in unserer natürlichen Vernunft die göttliche Gewißheit davon, und brauchten sie daher nicht anderwärts her zu empfangen. Und diese Auffassung verschuldet wahrscheinlich am meisten, daß die Philosophie sich über den Glauben stellt und diesen nur als einen Durchgangszustand betrachtet. Wir aber können uns nicht mit dem Selbstbewußtsein wachsender Vollkommenheit begnügen, weil es eben so sehr dem Bewußtsein der Sünde als dem der Gnade angehörig das eigenthümlich christliche nicht in sich schließen kann. Aber zum Bewußtsein der Gnade gehört es für den Christen
112 überhaupt nur, wenn es seiner Ursache nach auf den Erlöser zurükkgeführt wird; und es muß also ein anderes sein bei ihm als bei Andern, natürlich also weil es mit etwas anderem, nämlich der eigentlichen erlösenden Thätigkeit Christi, zusammenhängt.

§. 101. Der Erlöser nimmt die Gläubigen auf in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, und dies ist seine versöhnende Thätigkeit.

1. Wenn diese Aufnahme in die Gemeinschaft der Seligkeit etwas wäre unabhängig von der Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, oder gar jene aus dieser folgen sollte: so wäre die teleologische Natur des Christenthums alterirt. Wie aber in Gott Seligkeit und Allmacht gleichgesezt sind, gegenseitig durch einander bedingt, mithin auch unabhängig eine von der andern: so muß auch in der Person Christi die Seligkeit und die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins gleich gesezt sein auf dieselbe Weise eine die andre bedingend und jede unabhängig von der andern. Hiernach, sollte man wohl sagen können, müsse es

auch mit der Wirksamkeit Christi eben so stehen, und dies müßte entweder einfach anerkannt werden, oder es müßte zwei entgegengesezte Auffassungen des Christenthums geben, die eine es aufstellend als ein Streben nach der Seligkeit um der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins willen, die andere umgekehrt, welche sich beide einander ergänzten. Allein da die Wirksamkeit Christi nur entsteht insofern eine Empfänglichkeit oder ein Verlangen in dem Gegenstand derselben vorangeht: so kann auch nur die versöhnende Thätigkeit sich äußern im Gefolg der erlösenden, weil das Bewußtsein der Sünde an sich und nicht als Quelle des Uebels jenes Verlangen begründen muß, indem nämlich das Uebel für den Einzelnen nicht im Verhältniß steht mit der Sünde. Denken wir also die Thätigkeit des Erlösers als Einwirkung auf den 113
Einzelnen: so können wir das versöhnende Moment nur folgen lassen auf das erlösende und aus demselben. Gleich sezen wir aber beide in sofern, daß die Mittheilung der Seligkeit nicht minder wie die Mittheilung der Vollkommenheit unmittelbar in der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi gegeben ist.

2. Dieses nun scheint bei der genauen Parallele zwischen diesem Saz und dem vorigen, so daß sie an und für sich betrachtet füglich hätten in Einen zusammengeschmolzen werden können, kaum einer Erläuterung zu bedürfen. Denn wenn in Christo auf der einen Seite alle Thätigkeit von dem Sein Gottes in ihm ausging, und diese Thätigkeit nie durch einen Widerstand seiner menschlichen Natur gehemmt war, die Hemmungen seiner Wirksamkeit aber ebenfalls nicht eher einen Lebensmoment bestimmten, bis die Wahrnehmung davon in sein innerstes Selbstbewußtsein aufgenommen wurde, welches mit dem kräftigen Gottesbewußtsein so Eins war, daß sie in demselben nur als zur zeitlichen Form der vollkommnen Wirksamkeit seines Wesens gehörig erscheinen konnten; auf der andern Seite aber noch weniger Hemmungen des eignen natürlichen oder geselligen Lebens in diesem innersten Bewußtsein als Hemmungen aufgenommen werden konnten,

sondern nur als Anzeigen, welche Richtung seiner Thätigkeit gegeben sei: so findet sich auch der Erlöste, sofern er in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen ist, niemals von dem Bewußtsein eines Uebels erfüllt, weil es sein ihm mit Christo gemeinsames Leben nicht hemmend treffen kann. Sondern alle Lebenshemmungen natürliche und gesellige kommen auch in dieses Gebiet nur als Anzeigen; nicht werden sie hinweggenommen, als ob er schmerzlos und frei von Leiden sein sollte oder könnte, denn darum hat auch Christus Schmerzen gehabt und gelitten, sondern nur Unseligkeit ist nicht in den Schmerzen und Leiden,
111 weil sie als solche nicht in das innerste Leben eindringen. Und dieses gilt auch von dem Bewußtsein der bei ihm noch vorkommenden Sünde. Denn da sie nicht aus seinem neuen Leben abgeleitet werden kann: so bezieht er sie nur auf das Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit, welches in ihm noch einen Raum hat. Nicht also als ob es nicht Schmerz und Leiden wäre, sofern er bei seiner Persönlichkeit stehn bleibt; aber zu dem Leben Christi in ihm dringt es nur als Anzeige von dem was zu thun ist, und ist mithin in demselben keine Unseligkeit. Daher hebt das Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft mit Christo den Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde auf, indem sittlich beide nicht mehr auf einander bezogen werden, wenn auch natürlich betrachtet das Eine die Folge der andern ist; sittlich aber wird jedes von beiden für sich nur auf die Aufgabe des neuen Lebens bezogen. Wie demnach die erlösende Thätigkeit Christi eine dem Sein Gottes in Christo entsprechende Gesammtthätigkeit stiftet für alle Gläubige: so stiftet das versöhnende Element nämlich die Seligkeit des Seins Gottes in ihm ein seliges Gesammtgefühl für alle Gläubige und jeden besonders. In diesem erstirbt zugleich ihre frühere Persönlichkeit, sofern sie die Abgeschlossenheit des Gefühls in einer sinnlichen Lebenseinheit war, der alles mittönende Gefühl für Andere und für die Gesammtheit untergeordnet blieb. Was aber als Seligkeit der Person übrig bleibt, das ist die eigenthümliche Auffassungs- und Em-

pfindungsweise, die sich als individualisirte Intelligenz in jenes
neue gemeinsame Leben hineinbildet, so daß auch in Beziehung
auf dieses Moment die Thätigkeit Christi personbildend ist, in=
dem ein alter Mensch ausgezogen wird und ein neuer an. Wol=
len wir aber auch hier auf die Aehnlichkeit sehen zwischen der
Thätigkeit Christi in der Bildung des neuen Gesammtlebens und
der göttlichen Thätigkeit in der Bildung der Persönlichkeit Christi,
so werden wir auch hier unterscheiden können einen ersten Mo= 115
ment, welcher dem Act der Vereinigung als erster Anfang ent=
spricht und als solcher nur auf das frühere zurükksehen kann, und
einen zweiten, welcher den Zustand des Vereinigtseins darstellt
und als die Dauer aussprechend auch auf die Zukunft hinaus=
sieht. Der Anfang nun ist hier das Verschwinden des alten
Menschen mithin auch der alten Beziehungsweise alles Uebels auf
die Sünde, also das Verschwinden des Bewußtseins der Straf=
würdigkeit, mithin ist das erste des versöhnenden Momentes die
Sündenvergebung [1]. Denn in der Einheit des Lebens mit
Christo hört alle Beziehung auf das Gesez auf, indem die von
ihm ausgehende allgemeine Richtung gegen die Sünde beginnt [2].
Der Zustand der Vereinigung aber ist der wirkliche Besiz der
Seligkeit in dem Bewußtsein, daß Christus in uns der Mittel=
punkt des Lebens ist, mithin so daß dieser Besiz immer nur als
seine Gabe besteht, die weil wir sie schon dadurch überkommen,
daß Er will wir sollen sie haben, sein Segen ist und sein Friede.
Es gilt aber auch hier wieder das nämliche, daß jeder Moment
zugleich auch nach der Formel des andern zu betrachten ist.
Denn in dem ersten Moment ist schon die ganze Entwikklung
implicite mitgesezt, aber in jedem späteren ist auch der erste, weil
uns die in dem Zurükkgehn auf Christum um desto weniger zu
übersehende Allgegenwart der Sünde in diesem Besiz immer auch
die Sündenvergebung nachweiset.

---

[1] Röm. 8, 1. 1 Joh. 1, 8. 9. 2, 1. 2.
[2] Gal. 2, 19 — 21. 5, 22 — 24.

3. Offenbar nun ist unser Saz in demselben Sinn wie der vorige auch mystisch, und seine Wahrheit auch nur in der Erfahrung nachzuweisen. In demselben Sinn aber steht sie auch in der Mitte zwischen einer magischen, welche alle Naturgemäßheit in der fortwährenden Wirksamkeit Christi aufhebt, und einer
116 empirischen welche dieselbe ganz in eine Reihe mit dem täglich wahrzunehmenden stellt, also den übernatürlichen Anfang und die unterscheidende Eigenthümlichkeit nicht zum Grunde legt. — Die leztere geht ebenfalls von dem Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel aus, und schließt mit Recht auf Abnahme des Uebels bei Abnahme der Sünde. Allein wie jener Zusammenhang nur für die geselligen Uebel vorzüglich gilt, und auch für diese nur genau ist, wenn man ein großes Gesammtleben in seiner Abgeschlossenheit betrachtet; in jedem einzelen Theil aber innere Verbesserung, wegen seines Zusammenhanges mit den andern, leicht begleitet sein kann von zunehmendem Uebel: so kann am wenigsten die zunehmende Verbesserung des Einzelnen seine Befreiung vom Uebel verbürgen und also seine Seligkeit begründen; sondern auch bei zunehmender Vollkommenheit bleibt dieses, daß ihm nicht nur Lebenshemmungen überhaupt sondern auch solche entstehen, welche ihm in Verbindung mit seiner noch vorhandenen Sünde mithin als Strafe erscheinen. Daher nun diese Versöhnung nur sehr zufällig als Genuß und Besiz vorkommen wird, wesentlich aber immer nur als Hoffnung aufgestellt werden kann. In beiden Gestalten aber ist sie weder ihrem Inhalt nach etwas eigenthümlich christliches, noch auch kann sie im Christenthum als Genuß eine größere Stärke oder als Hoffnung einen höheren Grad von Gewißheit haben als außerhalb desselben. Wie gering aber diese überall sei, liegt in der Geschichte zu Tage. Denn nicht nur abgesehen vom Christenthum erneuert sich immer wieder der Streit, ob die Uebel in der Welt wirklich abnehmen oder nur ihre Gestalt verändern, in Summa aber höchstens alles beim Alten bleibt: sondern auch in der christlichen Kirche selbst kehrt, je weniger der Mitgenuß der ungetrübten Seligkeit Christi Erfah-

rungssache ist, sondern nur auf jene allgemeine Hoffnung zurükkgegangen wird, um desto stärker derselbe Zweifel wieder; und ganz gegen die eigene Zusicherung Christi [1] wird die Seligkeit 117 erst auf das Leben hinter der Zeit verwiesen, und dadurch doch für unabhängig von der allmähligen Verbesserung erklärt. Christus aber ist dann bei unserer Seligkeit nur so betheiligt, wie er auf diese zunehmende Verbesserung wirkt, das heißt so daß auf eine specifische Verschiedenheit zwischen ihm und andern Menschen wenig ankommt. — Magisch erscheinen nur diejenigen Auffassungen der versöhnenden Thätigkeit, welche die Mittheilung der Seligkeit Christi unabhängig machen von dem Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft mit ihm. Die Sündenvergebung wird nämlich hergeleitet von der Strafe welche Christus erlitten, und die Seligkeit der Menschen selbst als ein Lohn dargestellt, den Gott Christo für jenes Strafleiden darreicht. Nicht als ob der Gedanke daß unsere Seligkeit eine Belohnung Christi sei, ganz zu verwerfen wäre, von welchem vielmehr noch die Rede sein wird; eben so wenig als ob aller Zusammenhang zwischen dem Leiden Christi und der Vergebung der Sünden geläugnet werden sollte: beides aber wird magisch sobald es nicht vermittelt ist durch die Lebensgemeinschaft mit Christo. Denn in dieser Gemeinschaft ist die Mittheilung der Seligkeit wie oben auseinander gesezt eine natürliche, ohne diese aber ist die Belohnung Christi nur eine göttliche Willkühr. Und dies ist schon immer etwas magisches, vornehmlich aber wenn ein so schlechthin innerliches als die Seligkeit ist, ohne innerlich begründet worden zu sein, von außen her soll hervorgebracht werden. Denn wenn unabhängig von dem Leben in Christo, kann sie, da der Mensch die Quelle der Seligkeit nicht in sich hat, doch jedem Einzelnen für sich nur irgendwie von außen her eingeflößt werden. Eben so magisch wird die Sündenvergebung bewirkt, wenn das Bewußtsein der Strafwürdigkeit aufhören soll deswegen, weil ein

---

[1] Joh. 5, 24.

113 Anderer die Strafe getragen hat. Daß nämlich hiedurch die Erwartung der Strafe aufgehoben werde, läßt sich denken; allein dies ist nur das sinnliche Element der Sündenvergebung, und es bliebe noch das eigentlich ethische nämlich das Bewußtsein der Strafwürdigkeit, welches also ohne allen Grund wie weggezaubert verschwinden müßte. In wiefern nun auch hievon etwas in die kirchliche Lehre übergegangen ist, wird noch unten davon zu handeln sein.

4. Vergleichen wir nun den hier aufgestellten Zusammenhang mit den beiden eben angeführten gegenüberstehenden Ansichten: so führen sie allerdings auf die Bemerkung, daß bei der unsrigen das Leiden Christi gar nicht zur Sprache kommt, so daß auch nicht einmal Gelegenheit gewesen ist die Frage aufzuwerfen, ob und in wiefern es zur Erlösung oder zur Versöhnung gehört. Aus dieser Verzögerung ist aber nur zu schließen, daß kein Grund vorhanden war es als ein primitives Element aufzuführen weder an dem einen noch an dem andern Orte. Und dies hat auch seine Richtigkeit, weil sonst keine vollkommne Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christo, aus welcher sich Erlösung und Versöhnung vollkommen begreifen lassen, möglich gewesen wäre vor dem Leiden und Tode Christi. Als ein Element der zweiten Ordnung jedoch gehört es zu beiden; aber unmittelbarer zur Versöhnung, und zur Erlösung nur mittelbar. Die Thätigkeit Christi in Stiftung des neuen Gesammtlebens konnte nur in ihrer Vollkommenheit wirklich erscheinen — wenngleich der Glaube an diese Vollkommenheit auch ohne dies vorhanden sein konnte — wenn sie keinem Widerstande wich, auch dem nicht welcher den Untergang der Person herbeizuführen vermochte. Die Vollkommenheit liegt also hier nicht eigentlich und unmittelbar in dem Leiden selbst, sondern nur in der Hingebung in dasselbe. Und hievon ist ein auch gleichsam magisches Zerrbild, wenn man, diesen Gipfel isolirend und die Stiftung des
119 Gesammtlebens bei Seite sezend, eben diese Hingebung in das

Leiden um des Leidens willen als die eigentliche Summe der erlösenden Thätigkeit Christi ansieht. Was aber die Versöhnung betrifft so verstand sich von selbst für unsere Darstellung, daß um das Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft seiner Seligkeit zu bewirken, das Verlangen derer die sich ihrer Unseligkeit bewußt waren erst mußte durch den Eindrukk den sie von seiner Seligkeit empfingen auf Christum hingelenkt werden. Und hier verhält es sich eben so, daß der Glaube an diese Seligkeit auch ohnedies vorhanden sein konnte, daß aber die Seligkeit doch nur in ihrer Vollkommenheit erschien, indem sie von der Fülle des Leidens doch nicht überwunden wurde, und zwar um so mehr als, weil dies Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, auch das den Erlöser, seit er in das Gesammtleben der Sünde eingetreten war, überall jedoch ohne Störung seiner Seligkeit begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase eintreten mußte. Und hier ist es nicht die Hingebung in das Leiden, als welche der erlösenden Thätigkeit angehört, sondern das Leiden selbst welches die vollkommne Bestätigung des Glaubens an die Seligkeit des Erlösers wird. Hievon aber ist wieder das magische Zerrbild die Auffassung, welche die Nothwendigkeit einer unerschütterlichen Seligkeit in Christo gänzlich verkennend die versöhnende Kraft seines Leidens grade darin sezt, daß er auch seine Seligkeit freiwillig aufgegeben und wenn auch nur für Momente wirklich unselig geworden sei. Sofern auch hievon die kirchliche Lehre nicht ganz frei ist, wollen wir noch unten darauf zurükkommen. Dieses aber, daß wir als den Gipfel des Leidens das Mitgefühl der Unseligkeit sezen, schließt schon in sich, daß kein Leiden, welches nicht mit der erlösenden Thätigkeit Christi zusammenhängt, als zur Versöhnung gehörig angesehen werden kann, weil ein solches auch ohne Zusammenhang wäre mit der Richtung des Erlösers gegen die Unseligkeit, 120
mithin auch nur magischerweise zur Versöhnung könnte gerechnet werden. Nun läßt sich aber nur alles Leiden Christi überhaupt und als Eines angesehen in diesem Zusammenhang mit

seiner erlösenden Thätigkeit denken; einzelnes hingegen besonders herausgreifen und dem einen eigenthümlichen Versöhnungswerth beilegen, das scheint im didaktischen Vortrag nicht bloß spielende Allegorie zu sein und im poetischen nicht bloß tändelnde Empfindsamkeit, sondern es ist wol selten ohne eine verunreinigende Beimischung von Superstition. Am wenigsten gebührt sich einen solchen ausgezeichneten Versöhnungswerth auf die körperlichen Leiden zu legen, da diese nicht nur schon an und für sich im schwächsten Zusammenhange stehen mit jener Reaction der Sünde, sondern auch unserm eignen Gefühl nach es schon der Lohn einer mäßigen sittlichen Ausbildung und kräftigen Frömmigkeit ist, daß im Zusammensein mit einem freudigen geistigen Selbstbewußtsein, sei es nun ein persönliches oder ein Gemeingefühl, körperliche Leiden fast ganz aufgehoben werden, wenigstens niemals jenes Bewußtsein zurükkdrängen und den Seligkeitsgehalt eines Momentes verringern können. Damit aber die obige Darstellung auf alle Weise als Maaßstab für die Beurtheilung der kirchlichen Formeln dienen könne, müssen wir sie an unsere allgemeine Formel der durch Christum vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur halten, um uns zu überzeugen daß auch diese in jener zwiefachen Thätigkeit Christi ihre Ausführung erhält. Denn was so von der menschlichen Natur in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen ist, das ist aufgenommen in die Gemeinschaft einer jedem Anlaß angemessenen und ihn erschöpfenden durch die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins allein bestimmten Thätigkeit, zu-
121 gleich aber auch in die Gemeinschaft eines in dieser Thätigkeit ruhenden und durch keine anderweitigen Bewegungen zu erschütternden Wohlgefallens. Daß nun jede solche Aufnahme nichts anders ist als eine Fortsezung desselben schöpferischen Acts dessen zeitliche Erscheinung mit der Personbildung Christi begann, daß jede intensive Erhöhung dieses neuen Lebens in seinem Verhalten zu dem verschwindenden Gesammtleben der Sündhaftigkeit ebenfalls eine solche Fortsezung ist, muß nun deutlich sein; und daß in diesem neuen Leben die ursprüngliche Bestimmung des Menschen

erreicht wird, und hierüber hinaus nichts für eine Natur wie die unsrige zu denken und zu erstreben ist, bedarf keiner weiteren Ausführung. — Wie sehr also auch diese Darstellung das unmittelbare Bewußtsein des Christen anspreche, so daß es sich darin wieder erkennt: so ist doch, sofern sie in der Mitte steht zwischen der empirischen und der magischen, unvermeidlich daß sie von jeder für die entgegengesezte gehalten werde. Denn auf der einen Seite konnte der Erlöser, weil geistiges wie die Stiftung eines Gesammtlebens nur geistig gewirkt sein will, und es keine andere geistige Einwirkung giebt als die Selbstdarstellung in Wort und Werk, auch nur vermittelst dieser in unser Gesammtleben hineintretend die Menschen an sich ziehen und mit sich verbinden. Sind nun diejenigen zu warnen, welche sich auf die magische Seite hinneigen: so muß ihnen dieser Prüfstein vorgehalten werden, ob auch ihre Auffassung damit zusammenstimme, daß die Wirksamkeit Christi von ihrem Ursprung an unter dieser geschichtlichen Naturform zu denken sei; und nichts ist leichter, als daß sie dies so mißverstehen, es solle Christus mit Beseitigung des göttlichen in ihm nur auf gewöhnliche menschliche Weise als Lehrer und Vorbild wirken. Auf der andern Seite aber ist der Unterschied Christi, wie er hier aufgefaßt wird, von einem solchen Christus nur anschaulich zu machen an jenem „Christus in uns“ wogegen Lehrer und Schüler so wie Vorbild und Nachahmung immer außer einander bleiben. Werden nun aber diejenigen, die sich zu der empirischen Ansicht hinneigen, hiernach gefragt, ob sie auch wirklich von einer Lebensgemeinschaft mit Christo Erfah- 122
rung hätten: so werden sie das nur zu leicht mißverstehen, als wolle man das verwerfliche magische fördern. Eben deshalb aber werden wir nicht nur für die christliche Kirche überhaupt sondern auch für die evangelische, in der sich alle diese Differenzen finden, einen breiten Raum nach beiden Seiten offen halten, damit wir wo nur noch eine Anerkennung Christi ist — diese aber ganz fahren zu lassen liegt eben so sehr auf der Seite des magischen Extrems als auf der Seite des empirischen — und so lange die-

ses Extrem noch nicht eingetreten ist, immer die Gemeinschaft festhalten können, um durch dieselbe immer mehr alles der Mitte näher zu bringen.

§. 102. Die kirchliche Lehre vertheilt die Gesammtthätigkeit Christi in drei Aemter desselben, das prophetische, hohepriesterliche und königliche.

1. Diese Eintheilung hat auf den ersten Anblikk den Schein einer großen Willkühr gegen sich; als hätte man nämlich aus einer Menge von bildlichen Ausdrükken, deren Christus selbst sich bedient, grade nur einen gewählt mit Zurükksezung der andern, und zu diesem zwei andere gefügt, deren sich nicht Christus selbst sondern nur seine Jünger [1] bedient. Solle es daher bildliche Ausdrükke gelten: so habe unstreitig das Bild vom Hirten, dessen sich Christus selbst bedient und welches Petrus wiederholt, wol ein größeres Recht als die Ausdrükke Hoherpriester und Prophet. Verhielte es sich nun wirklich so, daß aus mehreren gleich berechtigten aber insgesammt bildlichen Ausdrükken diese nur gleichsam zufällig herausgegriffen wären: so wäre nicht nur
123 zu verwundern, wie eine solche Darstellung — da bildliche Ausdrükke immer schwer sind zu begrenzen, und also in einer dialektischen Entwikklung fast nothwendig große Unbequemlichkeiten herbeiführen — sich so lange habe erhalten können, ohne daß eine andere und auch eine nicht minder willkührliche in die Stelle getreten wäre; sondern man müßte billig Bedenken tragen, in einer streng didaktischen Behandlung diese Form noch weiter fortzupflanzen. Allein diese Ausdrükke sind nicht andern bildlichen gleichzustellen, sondern ihre Abzwekkung offenbar darin zu

---

[1] Die Benennung Hohepriester kommt außer dem Brief an die Hebräer wiewol nur indirect vor bei Paulus Röm. 5, 11., und bei Petrus 1 Petr. 2, 21., auch bei Johannes 1 Joh. 2, 1.; Prophet nennt Christus sich selbst Luk. 13, 33., und weniger gradezu an ähnlichen Stellen.

suchen, daß die Verrichtungen Christi an dem von ihm begründeten Gesammtleben mit denen verglichen werden sollen, durch welche unter dem jüdischen Volk die Gottesherrschaft dargestellt und zusammengehalten ward; und diese Vergleichung ist auch noch jezt im Lehrgebäude nicht zu vernachläßigen. Denn wenn es gleich wahr ist, daß diese Darstellung mehr der ursprünglichen Entstehungszeit des Glaubens angehört — wo es allerdings nothwendig war das antijudaisirende des Christenthums unter der jüdischen Form selbst zur Anschauung zu bringen — als daß sie sich dazu eignete ein beständiger Typus der Lehre zu sein: so folgt doch daraus nur, daß diese Formen allein uns nicht genügen können. Haben wir aber aus unserm eignen christlichen Bewußtsein uns die Sache, wie oben geschehen, auf unsre Weise entwikkelt: so gebührt uns doch uns eine Continuität mit jenen ursprünglichen Darstellungen zu bewahren, da die erste Begriffsbildung des Christenthums auf die Zusammenstellung des neuen Gottesreiches mit dem alten basirt war. Wir haben also zu zeigen, daß die unsrige mit jener übereinstimmt, welche sich die früheren Christen bildeten, indem sie die Geschäfte Christi als potenziirte Umbildungen derjenigen darstellen, durch welche sich im alten Bunde die göttliche Regierung offenbarte.

2. Natürlich haben wir es hier mehr mit der Idee dieser Gewalten im Judenthum, als mit ihrer geschichtlichen Entwikklung zu thun. Die Könige waren die eigentlichen Stellvertreter des Got- 124
tes Israels; ihnen war das Regiment übergeben, um das Volk zusammenzuhalten und die Gemeinschaft, wo es Noth that, zu erneuern und zu verbessern. Die Priester waren die Hüter des Tempels und der Heiligthümer, und hatten das unmittelbare Verhältniß zu Gott zu verwalten, indem sie Bitten und Opfer vor ihn brachten, Vergebung aber und Segen von Gott zurükk. Die Propheten waren außerordentliche Berufene und Abgesandte Gottes, beiden Seiten angehörig und zwischen beiden vermittelnd aber nicht eben so beharrlich, — denn gab es gleich Propheten-

schulen, so gab es doch noch keine ununterbrochene Folge von Propheten im engeren Sinne, — sondern im Augenblikk der Noth stand der Prophet bald aus dem Kreise einer von jenen Gewalten bald aus der Mitte des Volkes auf, um wo eine der geordneten Gewalten aus der rechten Bahn wich zu warnen, wo etwas im todten Buchstaben zu versinken drohte den ursprünglichen Geist wieder zu beleben. Um nun das Verhältniß des Himmelreichs zu jener Gottesherrschaft klar zu machen, wird Christus, auf dem es allein beruht, als diese drei alle in sich vereinigend dargestellt. Damit nun soll gesagt sein, daß in diesem Gottesreich, von dem sich immer versteht, daß es nicht von dieser Welt ist, die Stiftung und Erhaltung der Gemeinschaft eines Jeden mit Gott, und die Erhaltung und Leitung der Gemeinschaft aller Glieder unter einander nicht getrennte Verrichtungen sind, sondern dieselben; und daß auch wiederum diese Thätigkeiten und das freie Walten des Geistes in Erkenntniß und Lehre nicht aus verschiedener Quelle entspringen, sondern aus derselben.

3. Wie nun in diesen drei Aemtern die gesammte erlösende
125 und versöhnende Thätigkeit Christi, wie sie eben [1] beschrieben ist, sich vollständig wiederfindet, das kann nur die folgende Entwikklung zeigen. Soviel indessen können wir hier schon nachweisen, daß wenn man von diesen drei Functionen dem Erlöser entweder nur Eine beilegt mit Uebergehung der übrigen, oder auch eine einzelne gänzlich ausschließt, alsdann jene Zusammenstimmung aufgehoben ist und das eigenthümliche des Christenthums gefährdet. Denn Christo das prophetische Amt allein vindiciren wollen, das heißt seine Wirksamkeit auf Lehre und Ermahnung beschränken in Bezug auf eine vor ihm oder ohne ihn schon gegebene Gestaltung des Lebens und auf ein schon anderweitig ohne ihn begründetes Verhältniß zu Gott, und dabei tritt das eigenthümliche des Christenthums bedeutend zurükk. Eben so wenn

[1] §. 100. und 101.

man ihm die beiden gestaltenden Thätigkeiten beilegt, aber ihn von der unmittelbar geistig anregenden prophetischen ausschließt: so ist nicht einzusehen wie wenn die Kraft des lebendigen Wortes nicht mitwirken soll, das Reich Gottes anders als auf magische Weise zu Stande kommen könnte. Wollte man hingegen die königliche ausschließen: so würden die andern beiden zusammengenommen, wie genau sie auch jeden einzelnen Erlösten mit dem Erlöser verbinden, weil es an der Beziehung auf ein Gemeinwesen fehlte, nur einen unerfreulichen und genauer betrachtet doch auch unchristlichen Separatismus hervorbringen. Und sollte endlich die hohepriesterliche übergangen werden, die beiden andern aber beibehalten: so könnte sich die prophetische Thätigkeit auch nur auf die königliche beziehn, mithin fehlte es dann, wenn wir dem Urtypus treu bleiben wollen, ganz an dem religiösen Gehalt. Sollte auf der andern Seite Christus allein als Hohepriester dargestellt werden, so würde es fast unmöglich sein, der magischen Auffassung seiner Wirksamkeit auszuweichen; so wie wenn die königliche Würde allein gelten sollte, mithin Christus nur als die Kirche bildend und leitend gemacht werden, alsdann das unmittelbare Verhältniß des Einzelnen zum Erlöser gefährdet wäre, 126
und wir mindestens in das Gebiet der römischen Kirche geriethen, welche dieses Verhältniß zugleich von der Kirche und denen, die darin das Regiment führen, abhängig macht. Wo nun eine solche Zusammengehörigkeit sich zeigt, da entsteht auch eine Präsumtion, daß das so verbundene auch ein vollständiges sein werde.

§. 103. Erster Lehrsatz. Das prophetische Amt Christi besteht im Lehren, Weissagen und Wunderthun.

1. Diese drei Thätigkeiten construirten auch die alttestamentische Prophetenwürde. Das wesentliche freilich war immer Anregung durch Lehre und Ermahnung; in allen wichtigen Fällen aber, wo die Lehre von einer bestimmten Veranlassung ausging, wurde sie wegen der vorherrschenden Idee der göttlichen Vergel-

tung zugleich Weissagung, bald drohende bald verheißende, nach dem ursprünglichen Typus der Gesezgebung. Da die Propheten aber immer nur auftraten in Bezug auf Gebrechen oder Unfälle im öffentlichen Leben, wobei wol immer eine Schuld derer, zu denen sie reden mußten, zum Grunde lag: so bedurften sie in Ermangelung eines äußeren Berufs, auf den sie sich hätten stüzen können, einer besonderen Ausweisung, weshalb denn auch das wunderbare im Gefolg ihrer Sendung erwartet oder vorausgesezt ward. Nur um dieses dritten Merkmales willen konnte der Täufer sagen, er sei kein Prophet [1], ohnerachtet eines so bestimmten göttlichen Berufs. Denn gelehrt und geweissagt [2] hat er auch, aber das Wunderthun war ihm nicht verliehn [3], und er konnte sich einer vergeblichen Frage darnach nicht aussezen. —
127 Bei Christo folgt nur nicht so eines von diesen aus dem anderen, sondern alles dreies war schon im ersten Anfange eins. Denn die Verkündigung des Reiches Gottes war beides Lehre und Weissagung; und wie eben das Reich Gottes selbst das eigentliche durch Christum vollbrachte Wunder ist, die Erfüllung aber auch gleich mit der Verkündigung anfing, so war alles dreies in einem und demselben Keim, und wir können es nur vereinzeln in der weiteren Entwikklung dieses Keimes.

2. Daß die prophetische Stimme verstummet sei, war eine als Jesus auftrat schon seit langer Zeit allgemein zugestandene Thatsache. Dagegen bestand damals eine Ueberlieferung der Lehre in den Schulen der Schriftgelehrten, die aber auch nichts sein wollte als Ueberlieferung, allmählig sich vermehrend durch scharfsinnige Combinationen der Ausgezeichneten, und im Zusammenhang hiemit auch eine amtliche Ausübung des Lehrens in den Synagogen. Christus aber konnte keiner von den verschiedenen Sekten angehören, in welche die Schriftgelehrten getheilt wa-

---

[1] Joh. 1, 21. [2] Matth. 3, 10. 16. 17.
[3] Joh. 10, 41.

ren, und eben so wenig eine solche amtliche Thätigkeit übernehmen, die ihn in andere Geschäfte verwikkelt und auf eine mit seiner Bestimmung unverträgliche Weise beschränkt hätte. Da aber außerdem eine vollkommne Lehrfreiheit bestand: so konnte er auf eine ordnungsmäßige Weise öffentlich auftreten, sobald er dasjenige Alter erreicht hatte, welches die Sitte verlangte. Daher auch gegen seine Befugniß zu lehren von keiner öffentlichen Autorität eine Einwendung gemacht werden konnte. Das Lehramt Christi heißt daher auch nur die Selbstbestimmung dazu sich dieser Freiheit in dem möglichst größten Umfang zu gebrauchen: so daß es für ihn zu irgend einem bestimmten Lehract keiner andern Veranlassung bedurfte, als nur der Anwesenheit Lehrbegieriger einzeln oder in Menge, und daß alle seine Gesprächführung auch belehrend war, so wie sie es der jedesmaligen Art und den Umständen nach sein konnte. Und in sofern muß allerdings ein Lehren Christi in diesem weiteren Sinn auch schon 123
vor jenem Zeitpunkt zugegeben werden; daß er indeß als Knabe sollte öffentlich gelehrt haben, bleibt immer eine falsche in der Erzählung [1] gar nicht begründete Ansicht, welche sich schon den apokryphischen Darstellungen nähert. Eben so verbindet eigentlich nur Ein evangelisches Zeugniß [2] den Anfang seines öffentlichen Auftretens mit seiner Annahme der Taufe Johannis; aber die Art, wie Jesus selbst sich über dieses Verhältniß erklärt, läßt nicht zu dies so zu verstehen, als sei er durch diese Taufe etwas geworden, was er vorher nicht war, oder als hätte er ein Recht oder eine Weihe empfangen, die er noch nicht hatte. Ersteres verträgt sich nicht mit dem Glauben an die Ursprünglichkeit des göttlichen in seiner Person, und zu lezterem fehlte es dem Institut des Johannes an aller äußeren Autorität. Wir können dieser Handlung also keinen andern Werth beilegen, als daß sie zur geschichtlichen Verständlichkeit seines öffentlichen Auftretens ge-

[1] Luk. 2, 46. 47.

[2] Luk. 4, 14. Man nehme aber dazu Ap. Gesch. 1, 21. u. 22.

hörte, indem er gleich den merklicheren Uebergang aus der Eingezogenheit in das öffentliche Leben durch ein Bekenntniß bezeichnete, welches eine bestimmtere Meinung über ihn erwekken mußte, an welche er seine Belehrungen anknüpfen konnte. Beschlossen aber hat er seine Lehrthätigkeit für das Volk mit seiner Gefangennehmung, für seine Jünger aber erst mit seiner Himmelfahrt, indem es als sein Hauptgeschäft in den Tagen der Auferstehung erscheint, theils seinen Jüngern die Schrift auszulegen, ohnstreitig die Art begründend wie sie sich deren hernach bei ihrem Volk bedienten, theils auch seine Anweisungen über das von ihm ausgehende Gesammtleben zu vervollständigen, und dadurch dieses
129 selbst noch fester zu begründen. Und so erhellt von selbst, wie wesentlich diese Lehrthätigkeit Christi zu seiner eben beschriebenen erlösenden Thätigkeit gehörte. Was aber nun die Quelle der Lehre betrifft, so war die der Propheten, obwol ihnen der Antheil dazu unter der Form einer besonderen göttlichen Berufung kam, doch immer nur das Gesez, wie auch ihr Beruf sich ganz auf das Verhältniß zwischen Gott und dem Volke bezog, und ihre Bestimmung ganz volksthümlich war. Ohnerachtet es nun aber zur Gesezlichkeit Christi gehörte, das Gesez nicht aufzulösen, und er daher die volksthümliche Verbindlichkeit desselben anerkannte und bestätigte: so konnte doch, so wenig seine Begeisterung eine vorübergehende und von einzelnen Veranlassungen, die der Zustand des Volkes darbot, abhängig war, und so wenig er als ein bloßes Erzeugniß der volksthümlich bestimmten menschlichen Natur anzusehen ist, so wenig auch seine innere Gedankenerzeugung abhängig sein von dem Gesez. Und auch seine Lehre als eine aus der allgemeinen menschlichen Vernunft hervorgegangene Reinigung und Erzeugung der unter dem Volke geltenden Sittenlehre ansehn, gehört zu der empirischen Auffassung, von welcher wir uns losgesagt haben. Vielmehr war die Quelle seiner Lehre die rein ursprüngliche Offenbarung Gottes in ihm. Der Gegensaz zwischen Lernen und Lehren war in ihm nur der zwischen der Wirkung des göttlichen Princips in ihm auf die Em=

pfänglichkeit seines geistigen Organs zu reiner Auffassung der ihm vorliegenden menschlichen Zustände in Bezug auf das Verhältniß zu Gott, und zwischen der Wirkung desselben Princips auf die Selbstthätigkeit seines geistigen Organs. Wie nun aber in der Empfänglichkeit immer auch schon die Selbstthätigkeit mitgesezt ist: so bildete sich unmerklich seine Lehre schon in seinem Lernen; und diese erste Entwikklung der eignen Gedankenerzeugung war schon die Quelle seiner bewundernswürdigen Fragen [1]. 130
Natürlich aber war, nachdem die Selbstthätigkeit überwiegend geworden, und das Lehren als seine beständige Richtung herausgetreten war, das Gesez nicht minder als die messianischen Hoffnungen der Anknüpfungspunkt, woran er seine Verkündigung des neuen von ihm zu stiftenden Gesammtlebens oder des Reiches Gottes entwikkelte. — Soll daher der Inhalt der Lehre Christi hier besonders angegeben werden, ohnerachtet unser ganzes Geschäft nur in der Darstellung desselben besteht: so wäre auch hiebei zunächst auf das prophetische zurükkzugehen. Nämlich wie dem Propheten oblag, dem Impuls, der ihm als ein göttlicher geworden war, vollkommen durch seine Rede Genüge zu leisten und den ganzen Inhalt desselben wiederzugeben, welches immer eine bestimmte und beschränkte Aufgabe war: eben so war die Selbstbestimmung Christi zum Lehren die Aufgabe, dem kräftigen das heißt zugleich auch schöpferischen Gottesbewußtsein, wie es sich in seinem geistigen Organ ausprägte, vollkommen zu genügen, und es in seinen Lehren so wiederzugeben, daß dadurch auch das Aufgenommenwerden der Menschen in seine Gemeinschaft bewirkt wurde. Denn einen andern Maaßstab des Erfolgs und also auch der Vollkommenheit der Lehre kann man hier nicht anlegen. Wie nun natürlich seine Reden bald mehr allgemein waren, bald mehr ins Einzelne gingen, bald mehr reiner Erguß des Innern, bald mehr bezüglich auf ein äußerlich gegebenes: so hat man schon seit langer Zeit gesucht das wesentlichere

[1] Luk. 2, 47.

von dem zu scheiden, was mehr Nebensache ist und zufällig, nur freilich auf sehr verschiedene Weise. Wir nun können nur sagen, alles sei in dem Maaß wesentlich, als es mit seiner Selbstdarstellung zusammenhängt; denn nur die Kundmachung seiner eigenthümlichen Würde konnte die Menschen wirksam einladen,
131 in die dargebotene Gemeinschaft zu treten. Und sind daher drei Stükke als das Wesen seiner Lehre constituirend nicht von einander zu trennen, die Lehre von seiner Person, welche zugleich nach außen hin die Lehre von seinem Beruf oder von der Mittheilung des ewigen Lebens in dem Reiche Gottes, und nach innen die Lehre von seinem Verhältniß zu dem ist, der ihn gesendet oder von Gott als seinem sich ihm und durch ihn offenbarenden Vater. So daß alles was zu seinem hohenpriesterlichen und königlichen Amt gehört, in seiner Lehre ebenfalls vorkommen muß, indem er seine Bestimmung verkündigte, die Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zu erheben und geistig zu regieren. Und nur das ist das zufällige, was hiervon am wenigsten enthält, sondern sich am meisten an den geschichtlichen Standpunkt hält und sich auf das gegebene volksthümliche bezieht. Dieses über jenes hervorheben wollen führt dann am leichtesten auf eine bedenkliche Unterscheidung zwischen einer Lehre Christi und einer Lehre von Christo als etwas nur hinzukommendem, und gefährdet unläugbar das eigenthümlich christliche, als komme es damit nur auf einige Verbesserungen der natürlichen Sittenlehre und der natürlichen Glaubenslehre heraus, welche noch überdies so dargestellt werden, als müsse die menschliche Vernunft sie auch aus sich selbst gefunden haben. Dieses vorbehalten aber ist noch freier Raum genug für Christen von verschiedener Gemüthsfassung, um sich für ihren eignen Gebrauch überwiegend an das eine oder das andere Element zu halten. — Diese ursprüngliche Offenbarung Gottes in Christo ist aber ferner so zureichend und zugleich so unerschöpflich, daß, was dieses erste Moment betrifft, Christus zugleich als der Gipfel und als das Ende aller Prophetie erscheint. Denn weder kann außerhalb des Gebietes, in welchem

Christus schon anerkannt ist, eine Darstellung unseres Verhältnisses zu Gott entstehen, welche nicht hinter jener Offenbarung zurükkbliebe, noch kann auch alle Fortschreitung innerhalb der 132
christlichen Kirche jemals dahin führen, in der Lehre Christi selbst etwas unvollkommnes zu erkennen, an dessen Stelle man besseres zu sezen hätte, noch auch etwas zum Verständniß des Menschen von seinem Verhältniß zu Gott geistiger, tiefer und vollkommner aufzufassen, als Christus gethan. Denn mit der Annahme einer solchen Vervollkommnungsfähigkeit der christlichen Lehre, daß wir über Christum selbst hinaussehen könnten, ginge die Annahme der eigenthümlichen Würde Christi verloren. Vielmehr kann auch das vortrefflichste später auf diesem Gebiet nie etwas anderes sein als richtige Entwikklung dessen, was theils unentwikkelt in seinen uns aufbewahrten Aussprüchen liegt, theils im Zusammenhang mit denselben auch schon seine Einsicht muß gewesen sein. Ist nun Christus wegen der Vollkommenheit seiner aus göttlichem Impuls hervorgegangenen Verkündigung der Gipfel aller Prophetie, so ist er es zugleich auch deshalb, weil er auch als Lehrer nicht, Einer ist unter Vielen seines Gleichen. Und ist er das Ende aller Prophetie, weil keine neue Lehre aufkommen kann, die nicht nachdem die seinige dasteht, eine falsche wäre, mithin von nun an alle wahre Lehre auf diesem Gebiet nicht mehr auf Mosen und das Gesez zurükkgeht, sondern auf den Sohn: so ist er es zugleich auch deshalb, weil nun keine unabhängige persönliche Begeisterung mehr statt findet, sondern nur das Begeistertsein von ihm. — Nur dieses ist noch zu bemerken, daß wie der Propheten Lehre, so auch die seinige immer die unmittelbare Aeußerung war, also auch von dem Totaleindrukk des ganzen Wesens nicht zu trennen, daß aber hieraus, weil seine Begeisterung nicht eine vorübergehende sondern eine beständige war, für seine Lehre auch noch dieses folgt, daß jede Aeußerung des bewegten Gemüths durch die Rede und durch den begleitenden Ausdrukk, weil Zeugniß von dem Sein Gottes in ihm gebend auch lehrhafte 133
Elemente enthielt und der eigentlichen Lehre zur Bestätigung diente.

3. Die Weissagungen der alttestamentischen Propheten, sofern wir aus dem, was uns davon übrig ist, auf das Ganze schließen dürfen, war theils eine besondere auf einzelnes gerichtete, und weil auf den beiden jüdischen Hauptbegriffen der Erwählung des Volks und der Vergeltung ruhend größtentheils hypothetisch der warnenden, aufmunternden oder tröstenden Lehre dem Geist des Gesezes gemäß beigemischt; theils erhob sie sich über das einzelne zur Darstellung des allgemeinen, und trat als solche schlechthin auf, und dies war die messianische. Die erstere war eine eigentliche Vorhersagung, der in ihren mehr oder minder bestimmten Angaben bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukam. Bei der messianischen sind die einzelnen Angaben mehr oder weniger nur Einkleidung, so daß häufig für unentschieden zu achten ist, ob dies und jenes in die Weissagung selbst hineingehört oder nicht; das Wesen derselben beruht aber darauf, daß sie die Zukunft des wesentlichen Gottgesendeten aussprach, dessen Idee von den Einzelnen nur nach Jedes Weise beschränkt aufgefaßt werden konnte, richtig verstanden aber immer das Ende jener beiden jüdischen Begriffe der Vergeltung und der Erwählung in sich schloß. Christus nun konnte als der nun schon persönlich erscheinende Messias, messianisch nur weissagen von dem, was noch nicht erschienen war, was aber durch dieselbe Thätigkeit auch erfüllt wurde, aus der die Weissagung hervorging, nämlich von der weiteren Entwikklung oder von der Vollendung seines Reiches, so daß diese Weissagung mit seiner Lehre völlig Eins war; und in diesem Sinne weissagte er ohne Vorhersagung [1]. Vorhersagen aber konnte er auch nicht zufälliges,
134 indem alles was unter diese Benennung fällt ohne Werth ist in seinem Reich, also auch kein Gegenstand weder forschender noch ahndender Theilnahme sein konnte; sondern vorhersagen konnte er nur das Ende der auf jenem beschränkten Erwählungs- und Vergeltungsbegriff beruhenden Institution, und dies that er nicht

---

¹ Ap. Gesch. 1, 7.

hypothetisch, sondern mit derjenigen vollkommnen Richtigkeit, welche seiner der Erzeugung des Irrthums unfähigen Vollkommenheit zukommt. Wie denn seine Sicherheit in dieser Vorhersagung eines und dasselbe sein mußte mit der Gewißheit seiner Bestimmung. In beider Beziehung also ist Christus der Gipfel der Weissagung. Aber eben so wie der Gipfel auch das Ende. Denn die wesentliche Weissagung ist nun gänzlich erfüllt, seitdem auch der Geist ausgegossen ist; und es ist nichts zu denken, was dem Reiche Gottes noch wesentliches fehlen könne, sondern wer auf etwas neu bevorstehendes hinweisen wollte, der müßte ein anderes Evangelium verkündigen. Nicht anders aber ist es auch mit der Vorhersagung. Die apostolische, die es etwa giebt [1], können wir nur als Auslegung oder als Nachhall der Vorhersagung Christi ansehn, sofern nun eine Veranlassung entstand, die zu Christi Zeit noch nicht war, auch über das feindselige Heidenthum ähnliches vorherzusagen, wie er über das Judenthum. Sonst aber ist mit jenen beschränkten Begriffen auch Grund und Haltung für alle Vorhersagung weggefallen, welche ausschließlich an eine erhöhte fromme Gemüthserregung gebunden sein soll, so daß nur noch diejenige übrig bleibt, welche aus verständigem Zusammenschauen der menschlichen Verhältnisse und aus richtigem und tiefem Gemeingefühl entstehen kann, daß aber keiner Vorhersagung, welches auch ihr Inhalt und wie groß ihre Genauigkeit sei, oder wie wunderbar die Bilder eines aufgeregten Ahndungs- 135
vermögens sich bisweilen bestätigen mögen, ein heiliger Charakter kann beigelegt werden. — Wenn dieser Saz bisher noch nicht so bestimmt als Lehre in der evangelischen Kirche ist ausgesprochen worden, wie es hier folgerungsweise geschieht: so ist dies auch jezt vielleicht nothwendiger als früher, und dürfte in der Kirche selbst wol wenig Widerspruch erfahren. Und dies nicht nur, weil es zu dem Naturgewordensein des Reiches Gottes wesentlich gehört, sondern weil doch auch aus der

[1] Ich rechne die Apokalypse, deren apostolischen Ursprung ich nicht zugeben kann, auch nicht hiezu.

ganzen früheren Verfahrungsart unserer Kirche hervorgeht, daß sie überall den Schwarmgeist voraussezt, wo eine Gabe der Weissagung angenommen wird. Somit bleibt für unser Gebiet nichts übrig, als die Auslegung der Weissagungen Christi und der Apostel, aber als eine Aufgabe, die nur nach den Regeln der Kunst gelöst werden kann, nicht mit einer Willkühr, welche sich nur geltend machen könnte, insofern sie selbst Weissagung wäre. Alle Vorhersagungen aber, sowol die aus geschichtlichem Sinn als die aus unerklärlichem Ahndungsvermögen, werden der psychischen Naturforschung anheim gegeben.

4. Wenngleich auch Wunder und Zeichen den Propheten nicht schüzen sollten, der wider Jehovah und sein Gesez redete [1]: so geht doch auch hieraus selbst hervor, daß wenn an einen Propheten, zugleich auch immer an Zeichen und Wunder gedacht ward [2]. In Beziehung auf den Erlöser konnten wir es schon [3] als das natürliche einer höheren Ordnung ahnden, daß ihm auch Wunderkräfte zu Gebot stehn mußten; aus dieser Vergleichung mit den jüdischen Propheten geht aber hervor, in welchem Sinne Christus selbst und seine Jünger sich zwar auf seine Wunder berufen konnten, warum aber doch Christus, wenn Zeichen und
136 Wunder von ihm gefordert wurden, dergleichen nicht verrichtete. Denn auch die Wunder der Propheten sollten und konnten nicht den Glauben an ihre messianischen Weissagungen hervorrufen, sondern nur den an ihre bedingten Vorhersagungen um dadurch zu dem was zu thun war zu bestimmen. Solche bedingte Vorhersagungen aber gab Christus nicht von sich, und der Glaube an sein Verhältniß zur messianischen Idee sollte nur aus dem unmittelbaren Eindrukk seiner Person hervorgehen [4]. Darum bediente sich auch Christus seiner Wunderkräfte nie in bestimmter Beziehung auf seine Aufforderungen oder auf seine Aussagen von

[1] 5 Mos. 13 1 — 3. [2] S. oben unter 1.

[3] Vgl. §. 14. Zus. S. 102 d. ersten B.

[4] Matth. 16, 16. Joh. 1, 14. 16. 4, 42. 6, 68. 69. 7, 25. 26.

sich selbst [1], sondern wie sich jeder seiner natürlichen Kräfte bedient, je nachdem sich die Gelegenheit ergab Gutes damit zu wirken. — Wenn nun schon damals die wahre Anerkennung Christi in einzelnen Fällen durch die Wunder veranlaßt werden konnte, anderntheils eine Bestätigung in ihnen fand, niemals aber eigentlich auf sie gegründet werden durfte: so müssen sie für uns hinsichtlich unseres Glaubens gänzlich überflüßig sein. Denn Wunder können nur vermöge ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit das geistige Bedürfniß auf einen bestimmten Gegenstand hinlenken, oder wenn es sich schon dahin gewendet hat, dieses innere Verhältniß auf eine äußerliche Weise rechtfertigen [2]. Aber die Anschaulichkeit verliert sich nach Maaßgabe, wie der, welcher glauben soll, von dem Wunder selbst räumlich und zeitlich entfernt ist. Was aber für unsere Zeit an die Stelle der Wunder tritt, das ist die geschichtliche Kunde von der Beschaffenheit so wie von dem Umfang und Bestand der geistigen Wirkungen Christi. Diese haben wir vor den Zeitgenossen des Erlösers voraus, und an 137
ihnen ein Zeugniß dessen Kraft in demselben Maaß zunimmt, nach welchem die Anschaulichkeit der Wunder sich verliert. Was heißt das aber anders, als daß wir von den einzelnen mehr leiblichen Wundern hinweg auf das allgemeine geistige Wunder gewiesen werden, welches mit der Person des Erlösers beginnt, und sich mit der Vollendung seines Reiches vollendet. Unser Glaube an die äußerlichen von Christo verrichteten Wunder, als an Handlungen die nicht nach irgendwo erlernten Regeln von ihm verrichtet wurden und deren Erfolg nicht auf Naturgeseze zurükkgeführt werden kann, welche uns als für alle Zeiten gültige bekannt wären, dieser gehört weniger zu unserm Glauben an Christum unmittelbar als vielmehr zu unserm Glauben an die Schrift. — Denn wir können diese Ereignisse nicht in das uns geläu-

---

[1] Auch Joh. 11, 42. macht hievon keine Ausnahme, was jedoch hier nicht ausgeführt werden kann.

[2] Dies leztere kann auch nur der Sinn sein von Joh. 20, 30. 31.

sige Naturgebiet herabziehen, ohne zu solchen Voraussezungen unsere Zuflucht zu nehmen, wodurch die Glaubwürdigkeit des ganzen Zusammenhanges unserer Nachrichten von Christo gefährdet wird [1]. Und diese Ueberzeugung wird wol aus dem hierüber schwebenden Streit, je redlicher und verständiger er geführt wird, um desto lebendiger und allgemeiner hervorgehn. — Bleiben wir bei diesen einzelnen Wundern stehen: so ist dies weniger anschaulich zu machen als es bei der Lehre und Weissagung geschehen konnte, daß Christus auch der Gipfel der Wunderthätigkeit ist. Denn in den Wundern Christi ist uns nichts sie an und für sich über andere ähnliche, die von mancherlei Zeiten und Orten her erzählt werden, bestimmt erhebende gegeben. Sehen wir aber auf jenes geistige Gesammtwunder, so müssen wir ihn desto bestimmter für diesen Gipfel erklären, daß dieses — von ihm abgesehen — durch alle Kräfte der uns bekannten geistigen Natur nicht hätte können
138 verrichtet werden. Eben so gewiß nun ist aber auch Christus das Ende der Wunder. Denn je mehr das feststeht, daß durch Christum die Erlösung vollbracht ist, so daß alles dem menschlichen Geschlecht noch bevorstehende, so weit es dessen Gemeinschaft mit Gott betrifft, nur als weitere Entwikklung des Werkes Christi anzusehen ist, nicht als neue Offenbarung: desto mehr Ursache haben wir alles von der Hand zu weisen, was sich als Wunder geltend machen will um auf ein neues Erzeugniß im Gebiet des geistigen Lebens hinzudeuten. Sondern nur neue Naturepochen oder auch geschichtliche zwar aber nicht im Gebiet der Frömmigkeit könnten noch durch Wunder angekündigt werden, über welche das Urtheil dann lediglich der Naturwissenschaft überlassen bleibt. — Eine feste Lehre besteht auch über diesen Punkt wol nicht in der evangelischen Kirche; indeß zeigen doch auch Luthers Worte über die Sache [2] deutlich

---

[1] Vgl. §. 99.

[2] „Es könnten auch noch heutiges Tages dieselben Zeichen, welche die Apostel thaten, billig geschehen, wenn es vonnöthen wäre.“ W. A. XI. S. 1294. 1339.

genug, daß er jene große durch ihn mitbewirkte Veränderung
in der Kirche, ohnerachtet sie der Anfang eines wenigstens in un=
tergeordnetem Sinne neuen Gesammtlebens war, doch nicht für
einen solchen Entwikklungspunkt gehalten habe, dem vonnöthen
wäre die Wunderkraft zur Seite zu haben. Und so stüzt sich
diese Lehre auch auf eine Maxime, die wir wol als durch still=
schweigende Uebereinkunft in der evangelischen Kirche herrschend
geworden ansehen können, daß wir nämlich überall Aberglauben
voraussezen, wo neue Wunder als zur Bekräftigung des Christen=
thums geschehen dargestellt und geglaubt werden. Man könnte
hiegegen einwenden, unser Saz sei in strenger Buchstäblichkeit
auf keinen Fall zuzugeben, da die Wunder der Jünger Christi
eben so beglaubigt wären wie seine eignen, und er ihnen auch
offenbar seine Wunderkraft hinterlassen habe. Und da auch kei= 139
nesweges nachgewiesen werden könne, daß diese Wundergaben
mit dem Tode der Apostel plözlich ausgestorben seien: so sei
zwar soviel gewiß, daß Christus selbst nicht das Ende der Wun=
kraft habe sein wollen; unentschieden aber müsse man lassen, ob
diese Gaben wirklich allmählig erloschen sind, oder ob sie nicht
vielleicht noch in der Kirche fortdauern, oder sich wenigstens pe=
riodisch wieder erneuern. Hierauf ist zu entgegnen, daß von den
Wundern der Apostel dasselbe gilt wie von ihren Weissagungen,
und daß Christus ihnen die Wunderkraft nur als begleitendes
Zeichen für die erste Verkündigung überlieferte. Läßt sich nun
gleich ein strenger Beweis für das von der römischen Kirche ge=
läugnete Ausgestorbensein der kirchlichen Wunderkraft nicht füh=
ren: so ist doch im allgemeinen unläugbar, daß jezige Verkündi=
ger, bei dem großen Vorsprung an Kraft und Bildung den die
christlichen Völker vor den unchristlichen Völkern fast ohne Aus=
nahme voraushaben, solcher Zeichen nicht bedürfen, in jedem ein=
zelnen Fall aber wird sich immer nachweisen lassen, daß das an=
gebliche Wunder, welche geistige Abzwekkung man ihm auch un=
terlegen wollte, immer unzureichend sein würde mithin auch über=
flüßig; wie denn auch die römische Kirche selbst durch die Art,

wie sie die Wunder in dem einen Fall beschränkt, in dem andern prüft, keine große Zuversicht zu dem Saze verräth, den sie aufstellt.

§. 104. **Zweiter Lehrsaz.** Das hohepriesterliche Amt Christi schließt in sich seine vollkommne Gesezerfüllung oder seinen thätigen Gehorsam, seinen versöhnenden Tod oder seinen leidenden Gehorsam, und die Vertretung der Gläubigen beim Vater.

140 1. Die Schwierigkeit einer Darstellung der Gesammtwirksamkeit Christi unter diesen Formen des alten Bundes trifft vornehmlich diesen Theil; auf der einen Seite, weil die Analogie dessen in der Wirksamkeit Christi, was man nothwendig hieher rechnen muß, wenn es überall Raum finden soll, mit Geschäften des Hohenpriesters nicht gleich stark hervortritt; auf der andern Seite, weil manches in den Geschäften des Hohenpriesters, was sich also auch in Christo darstellen sollte, sich nur in solchen Thätigkeiten des Erlösers zeigen will, die man eher geneigt sein möchte, einem von den andern beiden Aemtern desselben zuzuweisen. So findet das außerordentliche aber höchst bedeutende Geschäft des Hohenpriesters, Anweisungen von Jehova im Allerheiligsten zu empfangen, unmittelbar nichts analoges in dem Geschäft Christi. Insofern Christus aber alle Anweisungen, welche er den Seinigen ertheilt, von seinem Vater empfangen hat [1], würden wir dieses vornehmlich in seiner prophetischen Thätigkeit wiederfinden. Die Segenswünsche, welche der Hohepriester über das Volk aussprach, erinnern an das, was wir oben zur versöhnenden Thätigkeit Christi gerechnet haben, was aber in den kirchlichen Lehrsaz nicht ausdrükklich mit aufgenommen ist. Aber da der Segen Christi kein bloßer Wunsch sein kann, sondern eine wirkliche Gabe: so kann er auch nur segnen durch dasjenige,

[1] Joh. 7, 16. 8, 26. 17, 8.

was zu seiner leitenden und regierenden Thätigkeit gehört, wie denn der Brief an die Hebräer gewiß außer der hohepriesterlichen nicht noch an eine königliche Würde gedacht hat. Mithin bleiben nur seine symbolischen Handlungen übrig, wobei der Hauptausdrukk auf den Geschäften am Versöhnungstage ruht, an eine Beziehung einzelner derselben auf die ebengenannten besondern Geschäfte Christi aber nicht zu denken ist. Vielmehr
wenn man den Hohepriester zugleich als das Haupt der Prie- 131
sterschaft ansieht, so daß man auch deren Verrichtungen auf ihn zurükkführen kann: so wäre er der Geschäftsführer des Volks bei Jehovah, und dies wäre also ganz durch die Vertretung ausgedrükkt. Wogegen unmittelbar von einer gesezlichen Vollkommenheit des Hohenpriesters nicht die Rede ist, und der versöhnende Tod als Hingebung betrachtet nichts entsprechendes findet. Was aber das erste anlangt, so ist einerseits die persönliche Vollkommenheit, die ihm wesentlich war, mit in Anschlag zu bringen, wenngleich unmittelbar dieser zunächst in der Lehre von der Person Christi die unsündliche Vollkommenheit entspricht; vorzüglich aber daß, wenn wir die Amtsverrichtung am Versöhnungstage doch als die eigenthümlichste noch besonders berükksichtigen müssen, er ehe er diese antrat sich selbst vielfältig reinigen und ein Sühnopfer für sich und sein Haus bringen mußte, vermöge dessen er dann als ein gesezlich vollkommner zu betrachten war. Was das andere betrifft, so ist darauf, daß Christus sich selbst darbringt, hiebei nicht zu achten. Denn sofern er der Dargebrachte war, ist er dem Opfer zu vergleichen. Und dieser Sprachgebrauch findet sich ja auch nicht nur in der Schrift an verschiedenen Stellen [1], sondern auch in die Bekenntnißschriften ist diese zwiefache Beziehung übergegangen [2], wodurch wir um so mehr

---

[1] Ephes. 5, 2. Ebr. 9, 26.

[2] Maneat ergo hoc in causa, quod sola mors Christi est vere propitiatorium sacrificium. Apol. Conf. p. 255. — Oblatio Christi semel facta, perfecta est redemtio propitiatio et satisfactio pro omnibus pec-

genöthigt werden, beides von einander zu scheiden; und dennoch würde hier Christus vorzüglich als der Darbringende zu betrachten sein. Als der Darbringende aber ist er handelnd, und das
142 Leiden kann nur begleitend sein, und nur in dem Mitgefühl der Sünde seinen Grund haben, welches allerdings bei dem Hohenpriester zumal in seinen versöhnenden Acten auch vorauszusezen ist. Doch tritt hier die neue Schwierigkeit ein, daß sowol der thätige Gehorsam Christi als der leidende ganz zu seiner Selbstdarstellung, mithin zu seinem prophetischen Amt gehört; so wie auch seine Fürbitte oder Vertretung, da sie ja nicht ohne ihren Erfolg gedacht werden kann, ganz mit seiner Regierung zusammenzufallen scheint. Auch hier wird also auf beiden Seiten zu scheiden sein, und die Vertretung Christi hier nur darzustellen sein, sofern sie etwas anderes ist als seine Regierung, und sein zwiefacher Gehorsam nur, sofern sie etwas anderes ist als seine Selbstdarstellung oder seine Verkündigung des göttlichen Willens durch Wort und That.

2. Wenn wir zuerst den Gehorsam Christi theilen in den thätigen und leidenden: so sind doch keinesweges beide so getrennt zu denken, als ob sie verschiedene Theile seines Lebens eingenommen hätten, wie man gewöhnlich annimmt, daß der leidende erst begonnen habe mit seiner Gefangennehmung, der thätige aber sich geäußert habe vom Anfange seines öffentlichen Lebens bis dahin. Denn wenn schon überhaupt kein Leiden statt findet ohne Gegenwirkung, welche immer Thätigkeit ist: so haben wir von Christo besonders festgestellt [1], daß kein Augenblikk abgeschlossen werden könne, ohne daß auch sein kräftiges Gottesbewußtsein darin enthalten sei, und dies kann immer nur als Thätigkeit gegeben sein, die auch wo sie als Gegenwirkung auftrat, wie allerdings in seinem eigentlichen Leiden, immer nur die

catis. Conf. Angl. XXXI. p. 138. Aehnlich Conf. Tetrap. p. 354. Declar. Thorun. p. 425.

[1] S. §. 94, 2.

vollkommenste Erfüllung des göttlichen Willens sein konnte, wie denn seine vollkommne Ergebung ohne Nachgiebigkeit auf der einen, und ohne Bitterkeit oder Unmuth auf der andern Seite die Krone ist in seinem thätigen Gehorsam. Eben so giebt es 143
keine Thätigkeit ohne eine bestimmte Veranlassung, welche immer einen leidenschaftlichen Zustand voraussezt, und eben so wenig eine ohne einen beschränkten Erfolg, welche Beschränkungen ebenfalls als ein Leiden empfunden werden. Sowol jene Veranlassungen als diese Beschränkungen kamen nun Christo aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit; und so wurde ihm jeder Widerstand, den er während seines thätigen Lebens erfuhr, jeder Fallstrikk der Widersacher, aber auch nicht minder die Gleichgültigkeit, mit welcher Viele an ihm vorübergingen, zum Leiden, weil er darin die Sünde der Welt mitfühlte und also trug, welches Leiden ihn also durch sein ganzes Leben begleitete. Genauer betrachtet waren also thätiger und leidender Gehorsam in jedem Augenblikk mit einander verbunden. Der eine Ausdrukk also bezeichnet nur den gottgefälligen und ihm vollkommen genügenden Zustand der Empfänglichkeit Christi für alles, was ihm aus dem Gesammtleben der Sünde kam, indem er nämlich alles nur in Beziehung auf die durch die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins zu lösende Aufgabe aufnahm, auf das vollständigste und reinste. Der andere bezeichnet den gleichen Zustand seiner Selbstthätigkeit in Bezug auf alles, was ihm für das Gesammtleben, welches hervorzurufen er gekommen war, zu thun oblag: so daß er aus allem vorliegenden nie einen andern als solchen Zwekkbegriff in sich bildete: beide aber Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, mithin auch thätiger und leidender Gehorsam waren in allen Momenten des Lebens Christi. Daher denn auch, weil weder das Thun Christi ohne sein Leiden hätte erlösend, noch das Leiden ohne sein Thun versöhnend sein können, weder dem thätigen Gehorsam allein die Erlösung, noch dem leidenden allein die Versöhnung zugeschrieben werden kann, sondern beiden beides.

3. Vergleichen wir nun in Bezug auf den so bestimmten
144 thätigen Gehorsam Christum mit dem Hohenpriester, wobei wir natürlich nur die ursprüngliche Einsezung dieses Instituts im Auge haben dürfen nicht die Ausartung desselben in der Wirklichkeit: so war der Hohepriester solchergestalt durch Absonderung und durch die Abgeschlossenheit seines Lebens in den Räumen des Heiligthums auf eine so günstige Weise gestellt, daß er weder leicht etwas zu seinem Beruf gehöriges versäumte, noch sich zu etwas aufgefordert fand, was nicht aus seiner Würde hervorging und wodurch sie also hätte können verlezt werden; wie es ihm denn auch weit leichter war als allen Andern sich vor gesezlichen Verunreinigungen zu bewahren. Diese Vergünstigungen mußten der menschlichen Schwachheit gegeben werden, wenn er auch nur symbolisch im Verhältniß zu seinem Volk das darstellen sollte, was Christus im Verhältniß zu den Menschen wirklich war. Das Volk nämlich war in beständiger Gefahr ja fast in beständigem Bewußtsein der Verunreinigung, der Hohepriester aber in der Absonderung von allen weltlichen Geschäften, ja auch von den natürlichsten Pflichten entbunden sobald sie ohne eine auch nur leichte Verunreinigung nicht vollzogen werden konnten, sollte den Reinen darstellen, der als solcher auch allein vermochte als Ergänzung aller der Opfer, welche das Volk durch die gesammte Priesterschaft unaufhörlich darbrachte, das jährliche Versöhnungsopfer zu verrichten. Eben so erschien sich das Volk in größerer oder geringerer Entfernung um das Heiligthum wohnend auch in größerer Entfernung von Gott, die sich nur vorübergehend verminderte in dem Wechsel zwischen den gottesdienstlichen und den geschäftigen Zeiten; der Hohepriester aber sollte zu diesen schwankenden Bewegungen das Gleichgewicht in sich tragen, indem er immer in der unmittelbaren Nähe des Heiligthums blieb, wenn er es gleich nur zu vorgeschriebenen Zeiten und Zwekken wirklich betrat. Dasselbe ist nun auch das wesentliche in dem hohenpriesterlichen Werth
145 des thätigen Gehorsams Christi. Denn daß sein Thun allein

dem göttlichen Willen vollkommen entspricht, und die Herrschaft des Gottesbewußtseins in der menschlichen Natur rein und ganz ausdrükkt, dies ist der Grund unseres Verhältnisses zu ihm; und alles eigenthümlich christliche beruht auf dieser Anerkennung. Es liegt darin eben dieses, daß abgesehen von der Verbindung mit Christo weder ein einzelner Mensch noch irgend ein bestimmter Theil des Gesammtlebens der Menschen an und für sich in irgend einem Zeitraum vor Gott gerecht oder ein Gegenstand seines Wohlgefallens sei. Und wie von dem ganzen jüdischen Volk der Hohepriester allein unmittelbar vor Gott erschien, und Gott das ganze Volk gleichsam nur in ihm sah: so ist auch deshalb Christus unser Hohepriester, weil Gott uns nicht jeden für sich sondern nur in ihm sieht. In der lebendigen Gemeinschaft mit Christo will keiner etwas für sich sein noch auch so von Gott betrachtet werden, sondern jeder will nur als von ihm beseelt erscheinen und als ein nur noch in der Entwikklung begriffener Theil seines Werkes; so daß auch das noch nicht ganz mit ihm vereinigte doch auf dasselbe beseelende Princip bezogen wird als das, was noch künftig von ihm wird beseelt werden. Darum ist wie dort der Hohepriester so hier Christus derjenige, der uns rein darstellt vor Gott vermöge seiner eignen vollkommnen Erfüllung des göttlichen Willens, wozu durch sein Leben in uns der Trieb auch in uns wirksam ist, so daß wir in diesem Zusammenhang mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind. Dies ist der uns eigne und auf christlichem Boden nicht anzufechtende Sinn jenes oft mißverstandenen Ausdrukks, daß Christi Gehorsam unsere Gerechtigkeit sei, oder daß seine Gerechtigkeit uns zugerechnet werde [1]; sehr

[1] Eam ob causam ipsius obedientia . . . . qua nostra causa sponte se legi subjecit, eamque implevit, nobis ad iustitiam imputatur. Sol. Decl. p. 585. — Jesus Christus nobis imputans omnia sua merita, et tam multa sancta opera, quae. praestitit pro nobis ac nostro loco est nostra iustitia. Conf. Belg XXII. p. 183.

146 leicht mißzuverstehen, aber gewiß nicht gründlich zu vertheidigen
ohne die Voraussezung eines gemeinsamen Lebens, welches übri-
gens auch in dem Begriff des Hohenpriesters auf das bestimm-
teste vorausgesezt wird. Und so werden wir auch im Stande
sein den prophetischen Werth des Gehorsams Christi von dem
hohenpriesterlichen zu unterscheiden. Dem prophetischen Amt
Christi nämlich gehört alles an, was Verkündigung mithin auch
Selbstdarstellung ist nicht nur durch Worte sondern auch durch
die That. Diese wendet sich aber an die Menschen in Beziehung
auf ihren Gegensaz gegen Christum um sie für die Vereinigung
mit ihm empfänglich zu machen; und so wird auch Allen in der
Kirche der Gehorsam Christi von dieser Seite vorgehalten [1] in
Beziehung auf ihr noch fortwährendes Unterschiedensein von ihm.
Der hohepriesterliche Werth desselben aber bezieht sich auf seine
Vereinigung mit uns, sofern nämlich sein reiner Wille den gött-
lichen Willen zu erfüllen kraft der zwischen ihm und uns beste-
henden Lebensgemeinschaft auch in uns wirksam ist, und wir also
an seiner Vollkommenheit Theil haben, wenn auch nicht in der
Ausführung doch im Antrieb [2]: so daß unsere Vereinigung mit
ihm, wenngleich sie sich in der Erscheinung nur anders entwik-
kelt, doch als absolut und ewig von Gott anerkannt, und eben
so in unserm Glauben gesezt wird. — Nur gegen zweierlei in
der gewöhnlichen Darstellung haben wir uns noch zu verwahren.
Zuerst daß man den thätigen Gehorsam Christi als die voll-
kommne Erfüllung des göttlichen G e s e z e s darstellt. Denn Ge-
147 sez bezeichnet allemal einen Unterschied und Zwiespalt zwischen
einem gebietenden höhern und einem unvollkommnen untergeord-
neten Willen; und in diesem Sinne muß man allerdings von
Christo, und wenn man ihm vermöge der beiden Naturen einen
zwiefachen Willen zuschreibt, da ja denn beide völlig übereinstim-
men müssen, die Behauptung aufstellen, er sei dem Gesez nicht

---

[1] Phil. 2, 5 — 8. 1 Petr. 2, 21.

[2] Vgl. §. 88, 3.

unterworfen gewesen [1]. Aber eben so wenig kann man dann
auch sagen, er habe sich dem Gesez freiwillig unterworfen; denn
er konnte auch nicht freiwillig in einen solchen Zwiespalt mit
dem göttlichen Willen eingehen, daß er ihm zum Gesez hätte
werden können. Sondern der thätige Gehorsam Christi war die
vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens [2]. Soll aber
vom mosaischen Gesez die Rede sein, sofern es vornehmlich äu=
ßerliche Handlungen und Unterlassungen vorschrieb: so war er
diesem allerdings seiner Persönlichkeit nach unterworfen [5], so daß
nicht gesagt werden kann, er habe dessen Erfüllung freiwillig
übernommen. Aber in dieser allein würde der hohepriesterliche
Werth seines Gehorsams nicht gewesen sein, sondern nur sofern
sie ein Theil war seiner Erfüllung des göttlichen Willens. Das
zweite ist dieses, daß, wenn man sich irgend genau ausdrükken will,
man auch nicht sagen kann, Christus habe den göttlichen Willen
an unserer Stelle oder zu unserm Besten erfüllt.
Nämlich nicht nur nicht in dem Sinn an unserer Stelle, wie
keine christliche Gesinnung es wünschen kann und keine gesunde
Lehre es jemals ausgesprochen hat, als ob wir dadurch der Erfül=
lung desselben entbunden wären, indem ja die höchste Leistung
Christi darin besteht uns so zu beseelen, daß eine immer voll= 118
kommenere Erfüllung des göttlichen Willens auch von uns aus=
geht [4]. Aber auch nicht so als ob der bei uns an und für sich
anzutreffende Mangel an Gottgefälligkeit gleichsam durch einen
Ueberschuß an Gottgefälligkeit in Christo sollte oder könnte ge=
dekkt werden. Denn da nur das vollkommne vor Gott bestehen
kann: so hat auch Christus selbst nichts gleichsam übrig, was
unter uns zur Vertheilung kommen könnte, mag man nun auf

---

[1] So ist es aber allerdings nicht gemeint in Sol. Decl. p. 605. tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti obnoxius, quia dominus legis erat.

[2] Joh. 4, 34. 5, 19. 30. 6, 38.

[5] Gal. 4, 4

[4] Joh. 15, 2. 5. 8. 11.

die Vollständigkeit der Erfüllung in äußeren Handlungen sehn — welches überdies aus Gründen die sich unten noch näher ergeben werden, ganz unprotestantisch wäre — oder man mag auch nur auf die Reinheit im inneren der Gesinnung sehen. — Also auch überhaupt nicht irgendwie zu unserm Besten als ob durch den Gehorsam Christi an und für sich betrachtet irgend etwas für uns erreicht oder in Bezug auf uns verändert würde. Sondern der Gesammtgehorsam — *δικαίωμα* — Christi gereicht nur in sofern zu unserm Besten als durch denselben unsere Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit ihm bewirkt wird, und in dieser wir von ihm bewegt werden, mithin das ihn bewegende Princip auch das unsrige wird; eben wie wir auch durch die Sünde Adams nur mit verdammt werden, sofern wir in der natürlichen Lebensgemeinschaft mit ihm und auf dieselbe Weise bewegt auch alle selbst sündigen [1].

4. Was ferner den leidenden Gehorsam Christi betrifft: so ist schon oben bemerkt, daß die Aehnlichkeit mit dem Hohenpriester hier nur eine ganz allgemeine sei, so daß wir daraus den Zusammenhang des leidenden Gehorsams Christi mit seiner erlösenden und versöhnenden Thätigkeit um so weniger erklären können, als bei dem Hohenpriester von einem Erdulden
149 von Uebeln nicht die Rede war, unter dem leidenden Gehorsam Christi aber dieses vorzüglich mit verstanden wird, und also, was er als Darbringender empfand und was er als Dargebrachter oder als Opfer litt, mit einander vermischt. Gehen wir nun in diese Vermischung vorläufig ein, so werden wir darauf zurükgeführt, daß in jeder menschlichen Gemeinschaft, sofern sie als ein abgeschlossenes Ganze betrachtet werden kann, soviel Uebel ist als Sünde; so daß zwar das Uebel die Strafe der Sünde ist, nicht aber jeder Einzelne grade das Uebel vollständig und ausschließend leidet, was mit seiner persönlichen Sünde im Zusammenhange

[1] Röm. 5, 12. 18.

steht [1]. Daher kann nun in jedem Fall, wo ein Anderer Uebel
erduldet, die mit seiner Sünde nicht zusammenhangen, gesagt
werden, daß er die Strafe leide für Andere, die nun, da die Ur-
sächlichkeit dieser Sünde sich erschöpft hat, vermöge derselben vom
Uebel nicht mehr getroffen werden. Christus nun mußte, um uns
in die Gemeinschaft seines Lebens aufzunehmen, erst in unsere
Gemeinschaft eingetreten sein, Er ohne Sünde, aus dessen Dasein
sich daher kein Uebel entwikkeln konnte, in die Gemeinschaft des
sündlichen Lebens, in welcher sich mit und aus der Sünde das
Uebel immer wieder erzeugt. Daher muß von ihm gesagt wer-
den, daß was er in dieser Gemeinschaft litt, so daß es seinen
Grund in der Sünde hatte — und von natürlichen Uebeln hat
er nicht gelitten — er für diejenigen gelitten habe, mit denen er
in Gemeinschaft stand, das heißt für das ganze menschliche Ge-
schlecht dem er, nicht nur weil keine einzelne Gemeinschaft inner-
halb desselben sich vollkommen abschließen läßt, sondern auch durch
seinen bestimmten Willen angehört. Denn nicht nur war sowol
der That nach schon durch seine urbildliche Erscheinung als auch
besonders in seinem Bewußtsein der Unterschied zwischen Juden
und Heiden aufgehoben; sondern es hatte auch einestheils seine 150
Thätigkeit schon wenigstens mittelbar eine Richtung auf Heiden,
besonders aber umgab ihn anderntheils in den lezten Tagen seines
Lebens als sein Leiden verursachend, als weltliche und geistliche
Obrigkeit, Judenthum und Heidenthum, die Sünde der ganzen
Welt repräsentirend. Sehen wir aber von diesen Uebeln, die ei-
gentlich den hohenpriesterlichen Charakter nicht an sich tragen, ab
auf das Leiden, welches er als Hoherpriester empfand: so ist of-
fenbar, daß das Mitgefühl der Sünde, wie es als menschliche
Empfindung in ihm durch das vorliegende bedingt ist, zu seinem
höchsten Gipfel gesteigert sein mußte in der Vereinigung beider
Hauptgattungen von Sündern gegen seine unsündliche Persönlich-
keit. Wie nun dieses Mitgefühl mit menschlicher Schuld und

---

[1] Vgl. §. 77.

Strafwürdigkeit der motivirende Anfang der Erlösung war, insofern jeder bestimmten menschlichen Selbstthätigkeit ein bestimmender Eindrukk vorangeht: so war nun auch die größte Steigerung eben dieses Mitgefühls die unmittelbare Begeisterung zu dem größten Moment in dem Erlösungsgeschäft. Und wie nun aus diesem der Sieg über die Sünde hervorgegangen ist [1], mit der Sünde aber auch ihr Zusammenhang mit dem Uebel überwunden ist: so kann man gleiches mit gleichem zusammenstellend auch sagen, daß durch das Leiden Christi die Strafe hinweggenommen sei, weil in der Gemeinschaft seines seligen Lebens auch das erst im Verschwinden begriffene Uebel wenigstens nicht mehr als Strafe aufgenommen wird [2]. — Das hier dargelegte ist nun der auf dem eigenthümlichen Gebiet des Christenthums überall leicht verständliche und auch leicht zu vertheidigende Sinn der von außen oft angefochtenen Ausdrükke, daß Christus durch seine freie Hingebung in Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit,
151 als welche den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel geordnet hat, genug gethan, und uns dadurch von der Strafe der Sünde befreit habe [3]. Und aus dieser Darstellung muß sich alles ableiten lassen, was abgesehen von dem dem prophetischen Amt angehörigen vorbildlichen Werth des Leidens Christi, als Aneignung desselben sich jemals fruchtbar bewiesen hat für die christliche Frömmigkeit. Ja auch die bisweilen einseitig erscheinende Form derselben, welche die ganze Kraft der Erlösung in dem Leiden Christi gleichsam ausschließend concentrirt, und also in

---

[1] Joh. 12, 24. [2] Röm. 8, 28.

[3] Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris etc. Expos. Simpl. XV. p. 41. — Hunc .. credimus .. unica sui ipsius oblatione Deo ... pro nostris .. peccatis satisfecisse .. sicque morte sua triumphum egisse etc. Conf. Mylhus. IV. p. 104. — Profitemur quod ... animo et corpore passus est, ut pro populi peccatis plane satisfaceret etc. Conf Scot. IX. p. 149. — Ad haec passus mortuus et sepultus, ut pro me satisfaceret meamque culpam persolveret. Catech. maj. p. 495.

diesem allein ihre Befriedigung findet, läßt sich hieraus sehr gut verstehen. Denn in seinem durch die Beharrlichkeit hervorgerufenen Leiden bis zum Tode erscheint uns die sich selbst schlechthin verläugnende Liebe; und in dieser vergegenwärtigt sich uns in der vollständigsten Anschaulichkeit die Art und Weise, wie Gott in ihm war, um die Welt mit sich zu versöhnen, so wie auch am vollkommensten in seinem Leiden, wie unerschütterlich seine Seligkeit war, mitgefühlt wird. Daher man sagen kann, daß die Ueberzeugung von seiner Heiligkeit sowol als seiner Seligkeit uns immer zunächst aus dem Versinken in sein Leiden aufgeht. Und wie der thätige Gehorsam Christi seinen eigentlich hohenpriesterlichen Werth vornehmlich darin hat, daß Gott uns in Christo als Genossen seines Gehorsams sieht: so besteht der hohepriesterliche Werth des leidenden Gehorsams vornehmlich darin, daß wir Gott in Christo sehen und Christum als den un- 152
mittelbarsten Theilnehmer der ewigen Liebe, welche ihn gesendet und ausgerüstet hat. — Wenn es nun kaum nöthig sein dürfte von dieser einfachen Darstellung auf solche künstlich zusammengesezte vergleichend zurükkzusehen [1], welche nicht Gründe genug und von der verschiedensten Art zusammenbringen können, um die Nothwendigkeit oder Schikklichkeit der Leiden und des Todes Jesu darzuthun: so giebt es doch noch bedeutende Mißverständnisse, von denen wir uns lossagen müssen. Das erste ist dieses, daß wenn uns gleich das wahre Verständniß Christi auf eine besonders ergreifende Weise aus seinem Leiden aufgeht, dieses doch keine Rechtfertigung ist für das Spielende der früher sehr verbreiteten jezt schon fast veralteten sogenannten Wundentheologie, welche die tiefe Bedeutung des Leidens Christi in den sinnlichen Einzelheiten desselben zu finden meint, und daher die Gesammtheit des Leidens Christi zum Behuf allegorischer Spielereien zertheilt. Denn hiebei liegt die Verwechselung zum Grunde, daß man, was Christo nur als Opfer zukommen kann, auf seine

---

[1] Unter andern Reinhard Dogm. §. 107. 108. S. 401 flgd.

hohepriesterliche Würde überträgt. Das Opfer nämlich ist fern von aller Selbstthätigkeit, und nur in einem vollkommen leidentlichen Zustande begegnet ihm alles. So auch Christus in Bezug auf diese Einzelheiten, in Bezug auf welche ja gar kein Entschluß in ihm war, und die daher auch gar nicht als Momente für ihn anzusehen sind. Das zweite ist dieses, wenn man die in dem obigen Sinn ganz richtige Formel, daß durch das Leiden Christi die Strafe hinweggenommen sei, so versteht, als habe er die Strafe getragen, nämlich als sei sein Leiden gleich gewesen der Summe von Uebeln, welche das Maaß der Strafe für die Sünden des menschlichen Geschlechts ist, indem
153 sonst die göttliche Gerechtigkeit unbefriedigt geblieben wäre; woraus natürlich, da die Gesammtsünde des menschlichen Geschlechts nicht anders als unendlich gesezt werden kann, eine Unendlichkeit des Leidens folgt. Wenn nun so das Leiden Christi und sein Tod, wiewol in ein bestimmtes Maaß von Zeit eingeschlossen und auf die durch die höhere geistige Kraft unendlich verringerte Fähigkeit eigentlich zu leiden bezogen, dennoch dem postulirten unendlichen menschlichen Gesammtleiden gleichgestellt werden soll: so ist kaum zu vermeiden, daß man supplementarisch annimmt, auch die göttliche Natur in ihm habe mitgelitten [1], welche Darstellung der Sache, wie sie der von Alters

---

[1] Dies ist nicht undeutlich ausgesprochen in dem ganzen Zusammenhang der oben angeführten Stelle aus der Sol. Decl. p. 696., wenngleich überall den Worten nach der Saz gültig bleiben soll, daß die göttliche Natur nicht leidet. Denn es wird zugleich behauptet, daß die menschliche Natur dieses zu leiden nur fähig geworden sei durch ihre Verbindung mit der göttlichen, welches doch eben heißt durch sie. Damit stimmt denn auch, daß jene allerdings großer Censur zu unterwerfende Bekenntnißschrift auch ziemlich das Gegentheil von dem lehrt, was hier aufgestellt worden ist; Reiicimus . . . quod fides non respiciat tantum obedientiam Christi, sed divinam ipsius naturam, quatenus videlicet ea in nobis habitet et operetur, et quod per hanc inhabitationem nostra coram Deo peccata tegantur. p. 697.

her auch in dieser Lehre anerkannten Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur wiederspricht, auch gewiß keinem kräftigen Angriff der Gegner Widerstand leisten kann. Aber die Vollendung dieses Mißverständnisses ist erst in der Annahme, das Leiden Christi sei in dem noch engern Sinn Uebertragung der Strafe, daß Gott, der doch nach der kirchlichen Lehre selbst überall nicht Urheber der Strafe ist, für den Erlöser sein Leiden als Strafe geordnet habe, so daß Christus auch die erste und unmittelbarste, nämlich den göttlichen Zorn über die Sünde, als ihn treffend und auf ihm ruhend solle empfunden haben. Denn diese Theorie hebt auf der 151
einen Seite alle menschliche Wahrheit in dem menschlichen Bewußtsein Christi auf, wenn er, was der Natur der Sache nach nur Mitgefühl in ihm sein konnte, als sein persönliches Selbstbewußtsein [1] gehabt haben soll; auf der andern Seite liegt dabei unläugbar die Voraussezung zum Grunde von einer absoluten Nothwendigkeit göttlicher Strafen auch ohne Rükksicht auf ihren Naturzusammenhang mit dem Bösen, und diese wiederum ist schwerlich zu trennen von einer Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit, welche von den rohesten menschlichen Zuständen her auf Gott übertragen ist. Nehmen wir nun diese Elemente zusammen, welche in dem Ausdrukk stellvertretende Genugthuung vereinigt sind: so müssen wir wol gestehen, daß es nicht zwekkmäßig sei ihn als denjenigen zu stempeln, in welchem diese Theile des hohenpriesterlichen Geschlechts Christi zusammengefaßt würden. Vielleicht aber läßt sich die Protestation gegen diesen freilich schon vielfältig angefochtenen aber doch immer noch kirchlich geltenden Ausdrukk nicht wirksamer darstellen als durch eine Nachweisung, wie er würde umgedeutet werden müssen, wenn wir

---

[1] Es hat mich sehr gefreut zu lesen, daß auch der sel. J. J. Heß es nicht hat über sich gewinnen können, die Stelle Matth. 27, 46. als eine Beschreibung Christi von seinem eigenen unseligen Zustande anzusehen, sondern nur als den in Bezug auf das folgende angeführten Anfang des Psalms.

ihn sollten gelten lassen. Anstatt ihn nämlich als Einen wie er sich giebt auf beides den thätigen und den leidenden Gehorsam gleichmäßig zu beziehen müßten wir ihn vielmehr theilen, das stellvertretende nur auf den leidenden das genugthuende hingegen nur auf den thätigen Gehorsam beziehend. Denn Christus hat ja allerdings genug für uns gethan indem er durch seine Gesammtthat nicht nur der zeitliche Anfang der Erlösung sondern
155 auch die ewig unerschöpfliche und für jede weitere Entwikklung hinreichende Quelle eines geistigen und seligen Lebens geworden ist. Aber diese Genugthuung ist in keinem Sinne stellvertretend, weder so als ob auch uns selbst hätte zugemuthet werden können dieses geistige Leben aus uns selbst heraus anzufangen, noch auch so als ob wir durch die That Christi von der Nothwendigkeit entbunden wären dies geistige Leben in der Gemeinschaft mit ihm selbstthätig fortzusezen. Das Leiden Christi hingegen ist allerdings stellvertretend, und zwar in Bezug auf seine beiden Bestandtheile. Denn das Mitgefühl der Sünde hatte er vollständig auch in Bezug auf die, welche durch das Bewußtsein derselben noch nicht selbst unselig waren. Die Uebel aber, welche er litt, waren stellvertretend in jenem allgemeinen Sinn, daß derjenige in welchem das Böse nicht ist, auch nicht leiden sollte, wenn er also dennoch Uebel empfindet, an der Stelle derer getroffen wird, in denen das Böse ist. Aber dieses stellvertretende ist keinesweges genugthuend; das erste nicht, weil diejenigen, die noch nicht unselig sind, es doch erst werden müssen um von ihm aufgenommen werden zu können; das andere nicht, weil es anderes Leiden derselben Art nicht ausschließt. Vielmehr werden Alle, welche in die Gemeinschaft seines Lebens aufgenommen werden, auch auf die Gemeinschaft seiner Leiden verwiesen [1], bis erst bei gänzlicher Ueberwindung der Sünde in dem menschlichen Gesammtleben durch Leiden genug gethan ist, bis wann aber jedes Leiden auch eines nur relativ Unschuldigen immer einen stellvertretenden

---

[1] Matth. 10, 24 — 28. Joh. 15, 18 — 21.

Charakter hat. Wollen wir aber diese beiden Theile des hohenpriesterlichen Amtes Christi in ihrer Ungetheiltheit betrachten, mithin so, wie das Leiden auch unter das Thun mit einbegriffen werden kann: so werden wir den Ausdrukk umkehrend Christum unsern genugthuenden Stellvertreter nennen können in dem Sinn, daß er einestheils vermöge seiner urbildlichen Würde 156
in seiner erlösenden Thätigkeit die Vollendung der menschlichen Natur so darstellt, daß vermöge unseres Einsgewordenseins mit ihm Gott die Gesammtheit der Gläubigen nur in ihm sieht und würdiget, anderntheils indem sein Mitgefühl mit der Sünde, welches stark genug war um die zur Aufnahme aller Menschen in seine Lebensgemeinschaft hinreichende erlösende Thätigkeit hervorzubringen, deren absolute Kraft sich in seiner freien Hingebung in den Tod am vollkommensten darstellt, immer noch unserm unvollkommnen Bewußtsein der Sünde zur Ergänzung und Vervollständigung dient. Grade wie auch das ergänzende Opfer des Hohenpriesters sich vorzüglich auf diejenigen Vergehungen bezog, welche nicht ins Bewußtsein aufgenommen worden waren, so daß sein Mitgefühl als die Quelle jener Handlung angesehen die Stelle dieses Bewußtseins vertrat, und das Volk sich nun so frei fühlte von jeder Besorgniß göttlicher Strafe für die begangenen Sünden, als ob jeder selbst alles vollbracht hätte, was gesezlicher Weise aus dem Bewußtsein der Sünde hätte hervorgehen sollen. Nur dies eine Mißverständniß ist noch hierbei zu verhüten, daß man nicht noch in einem andern Sinn als der hier zum Grunde liegt, nämlich daß die Hingebung Christi mit dem Beharren in der erlösenden Thätigkeit eins und dasselbe gewesen sei, diese Hingebung in den Tod glaubt als einen freien Entschluß aufstellen zu müssen. Denn alsdann erscheint das Leiden Christi, sofern es als seine Handlung betrachtet werden muß, als willkührlich, weil er sich dann gradezu zum Leiden als solchem müßte bestimmt haben; und was als göttliche Institution betrachtet jene widersinnige Vergeltungsnothwendigkeit wäre, das wäre als freie That Christi eine willkührliche Selbstpeinigung, und das

Vorbild für die willkührlichen Kasteiungen der römischen Kirche, durch deren Uebernahme auch Einer könne den Andern von der
157 Strafe lösen. Nächst dem aber wäre dann noch Vorsicht anzuwenden, und es läßt sich nicht absehen wie eine solche zu leisten wäre, damit nämlich nicht der freiwillige Tod auch von der Art wie er nur unchristlich ist, scheine durch das Beispiel Christi gerechtfertigt werden zu können. Denn wollen wir die Wahrheit der menschlich sittlichen Natur in Christo aufrecht halten: so dürfen wir ihm auch in dieser Beziehung keine anderen Maximen zuschreiben, als die wir als gültig für uns Alle erkennen müssen, indem sonst die Vorbildlichkeit seines Lebens und mit derselben zugleich auch die Urbildlichkeit desselben gefährdet würde. Sofern also überhaupt Selbsterhaltung Pflicht ist, muß auch von Christo gelten, daß wenn er seinen Tod voraus sah, und es Mittel gab ihm ohne Pflichtverlezung zu entgehen, er diese auch damals anwenden mußte, wie er es früher gethan [1]. Nur sich Engel zu seinem Dienst zu erbitten [2] oder irgend etwas Wunderbares in diesem Kampf zu Hülfe zu nehmen konnte er nicht verpflichtet sein. Er muß es also als seine Berufspflicht aufgenommen gehabt haben, ohnerachtet seines Vorherwissens [3] auf diesem Fest in der heiligen Stadt zu erscheinen; und es gehört unstreitig mit zu der Verwikklung dieses großen Wendepunktes, daß Christus eben so im Eifer für seinen Beruf auch mit Bezug auf das väterliche Gesez seinen Tod fand, wie seine Gegner — wenigstens die Besseren unter ihnen — ihn im Berufseifer für das Gesez zum Tode verurtheilten. Wollen wir indeß eben dieses auch noch aus dem Gesichtspunkt des göttlichen Rathschlusses betrachten: so werden wir einräumen, es geziemte dem Vollender des Glaubens, eines solchen Todes zu sterben, welcher nicht ein bloßes
158 Ereigniß wäre sondern zugleich That im höchsten Sinne des

[1] Luk. 4, 30. Joh. 8, 59.

[2] Matth. 26, 53.

[3] Matth. 16, 21. und a. a. O. vgl. Joh. 4, 7 — 9. vgl. 56.

Wortes, damit er auch hierin die volle Herrschaft des Geistes über das Fleisch bekunden konnte; was bei einem natürlichen Tode, sei es aus zufälliger Krankheit oder aus Schwäche des Alters, immer nur zufällig und nicht in demselben Grad zur Anschauung kommen könnte. Auch dieser Gefahr aber, daß das Freiwillige in dem Tode Jesu nicht auf eine bedenkliche Weise bestimmt werde, wird am besten vorgebeugt, wenn wir bei dieser bisherigen Behandlungsweise bleiben, aber auch wirklich Gebrauch davon machen. Denn das Versöhnungsopfer des Hohenpriesters war auch eine freie, aber berufsmäßige Handlung auf der einen Seite bedingt durch die Sünde des Volks, auf der andern einer feststehenden göttlichen Ordnung folgend ohne alle eigne Willkührlichkeit.

5. Endlich die Vertretung Christi, wenn man das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt, unbestimmter für die Geschäfte eines Andern führen, bestimmter und dem vorherrschenden biblischen Ausdrukk näher, für die Wünsche eines Andern vor einen Dritten bringen und deren Gewährung bei ihm betreiben, scheint kaum auf irgend eine Weise von dem königlichen Amt Christi getrennt werden zu können. Denn wie soll man das, was Christus von seinem Vater auswirkend gedacht wird von demselben scheiden, was er selbst als König durch Geseze und Verwaltungsordnungen hervorbringt und bestimmt? Soll also der Ausdrukk eine Wahrheit haben und zugleich die Darstellung nicht als ein unbestimmtes Mittelglied verwirren: so müssen wir ihn auf der einen Seite auf Gegenstände beschränken, welche gar nicht oder wenigstens nicht ganz zu dem Reiche Christi gehören, auf der andern aber müßte auch dieser Theil seiner Wirksamkeit hier schon auch während seines Lebens eben wie die andern im Gang gewesen sein, sonst wäre er auch nicht ein vollständiger Hohepriester gewesen. Die neutestamentischen Stellen, auf welche sich der Ausdrukk vornehmlich gründet [1], geben wenig bestimmte Anleitung, indem 159

[1] Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1., wobei jedoch zu bemerken

nicht deutlich ist, daß bei allen an den Hohenpriester gedacht worden ist, sondern sie eher scheinen von verschiedenen Gesichtspunkten auszugehn. Darum haben wir uns lieber an den Begriff der hohepriesterlichen Verrichtung zu halten, und vorzüglich das vor Gott für uns Erscheinen [1] hieherzuziehen. Und soll nun hiebei jene Scheidung beobachtet werden: so wird die Vertretung vorzüglich in zweierlei bestehen; zuerst erscheint Christus für uns vor dem Vater, um unsere Gemeinschaft mit diesem anzuknüpfen, dann aber auch um unser Gebet beim Vater zu unterstüzen. Denn das Reich Christi erstrekkt sich doch nur über diejenigen, welche schon in die Lebensgemeinschaft mit ihm aufgenommen sind, die allmählige Hinzufügung der Einzelnen zu diesem Regiment hängt ab von der göttlichen Leitung in Beziehung auf sie. Wie nun aber überhaupt diese Gemeinschaft für uns von Christo nachgesucht und um seinetwillen von Gott bewilliget wird: so haben wir nicht nur in seinem hohepriesterlichen Gebet die denkwürdige Thatsache dieser Vertretung, sondern auch in allem, was er von seinem Gebet sagt [2], auch das was einander zu widersprechen scheint nicht ausgeschlossen, und so auch was sonst davon gesagt wird [3], die Andeutung davon. Was das andere betrifft, so gehört, wenn wir auch ganz davon ausgehn, daß was nicht zum Reich Gottes gehört auch nicht Gegenstand unseres Gebetes sein darf [4], doch auch einzelnes im Gebiet theils nicht
160 so ganz dazu, daß es nicht auch mit der allgemeinen Weltleitung zusammenhinge, theils wird es nicht ganz durch die allgemeinen Vorschriften und Anordnungen bestimmt, welche wir eigentlich von der königlichen Würde Christi ableiten. Und indem er uns selbst mit unserm Gebet an den Vater weiset, so liegt schon dar-

---

ist, daß beide Ausdrükke ὑπερεντυγχάνειν und παράκλητος auch anderwärts vom h. Geist gebraucht werden.

[1] Hebr. 9, 24.

[2] Joh. 14, 16. 16, 46. 17, 9. Luk. 22, 31.

[3] Luk. 6, 12. und a. a. O. Hebr. 5, 7.

[4] Matth. 6, 33.

in, daß es ein Gebet in seinem Namen sein soll, die Gewißheit einer dasselbe heiligenden Mitwirkung Christi als Reinigung und Vervollständigung unseres Gottesbewußtseins. Diese Mitwirkung nun ist in dem Sinn seine Vertretung für uns, daß nur durch ihn unser Gebet wohlgefällig und wirksam vor Gott kommt. Er bleibt also vermöge des in seiner eigenthümlichen Würde gegründeten Verhältnisses zu uns der Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechts, indem er wie der Hohepriester unser Gebet vor Gott bringt und die göttlichen Segnungen uns zuführt. Der Glaube an den Theil dieses Geschäftes, welcher über die irdische Laufbahn Christi hinaus liegt, hängt doch gar nicht ab von einer uns versagten Kunde über die Beschaffenheit seines nachherigen Zustandes, sondern nur von dem oben festgestellten Gehalt und Werth seiner Persönlichkeit in Beziehung zu Gott und zu uns.

6. Wie nun nach allem obigen Christus der Gipfel des Priesterthumes ist, und über alle Vergleichung auch mit dem Hohenpriester hinaus: so ist er auch zugleich das Ende alles Priesterthums. Denn was in dem Begriff desselben das wesentliche ist, wovon aber jedes frühere Priesterthum nur eine unvollkommene Andeutung war, das ist in Christo auf eine Weise und schlechthin gesezt, indem er der vollkommenste Vermittler ist für alle Zeiten zwischen Gott und jedem einzelnen Theil des menschlichen Geschlechtes, deren keiner an und für sich überhaupt ein Gegenstand für Gott sein, noch in irgend eine Verbindung mit ihm treten konnte. Darum kann, nun das ewige erkannt ist und das wahrhafte, kein wirklich gemachtes bloß abbildendes Priesterthum, mit- 161
hin auch kein Opfer weiter bestehen, sondern alle menschlichen Institutionen dieser Art sind aufgehoben. Das Hohepriesterthum Christi aber ist zugleich auf die Gemeine der Gläubigen übergegangen, so daß die Christen insgesammt ein priesterliches Volk heißen [1]. Darin aber liegt offenbar zweierlei. Einmal daß un-

[1] 1 Petr. 2, 9.

sein kann, sondern nur ein Gemeinwesen, und der Einzelne nur sofern er diesem angehört. Geben sich also die Einzelnen nun freiwillig unter die Herrschaft Christi: so treten sie damit zugleich in ein Gemeinwesen, dem sie vorher nicht angehörten. So daß schon, indem wir Christo eine königliche Würde beilegen, wir uns bestimmt gegen die Behauptung erklären, Christus habe keine organische Gemeinschaft beabsichtigt, sondern dieser Verein der Gläubigen sei späterhin ohne seine Anordnung entstanden oder gebildet worden. Da aber zugleich niemand in dieses Gemeinwesen eintritt, als nur indem er sich unter die Herrschaft Christi begiebt: so folgt auch, daß Christus selbst dieses Reich erst beginnt, mithin Niemandes Nachfolger ist in seiner königlichen Würde. — Christus aber stellt selbst noch einen andern Gegensaz auf, indem er sein Reich als nicht von dieser Welt bezeichnet, wodurch er es zugleich noch auf andere Weise von jenen beiden unterscheidet. In dieser Verneinung liegt zunächst dieses, daß seine königliche Macht nicht unmittelbar über die Dinge dieser Welt schaltet und sie ordnet, wornach also nur das Innere der Menschen jedes für sich und in ihrer Beziehung zu einander als deren unmittelbares Gebiet übrig bleibt. Ferner auch dieses, daß er sich zur Ausübung seiner Herrschaft keiner Mittel bedient, welche von den Dingen dieser Welt abhängen, das heißt keines Zwanges, wozu ein Uebermaaß von materiellen Kräften gehört, noch auch irgendwelcher Lokkungen oder Drohungen, welche eben
164 solcher Unterstüzung bedürfen, und nur auf die Sinnlichkeit wirken, die ebenfalls dieser Welt angehört. Keinesweges aber soll damit gesagt sein, daß die königliche Macht Christi erst nach seiner Erhebung über die Erde beginne oder vielleicht gar sich nur über jenes Leben erstrekke; sondern wie er selbst sagt, nicht, daß er werde ein König werden, sondern daß er es sei: so hat er sich nicht nur schon während seines Lebens auf Erden als König bewiesen, indem er Geseze für sein Gemeinwesen gegeben, seine Diener zur Erweiterung desselben ausgesendet, Verhaltungsregeln aufgestellt und Anweisungen ertheilt hat über die Art, wie sein

gebietender Wille solle ausgeführt werden [1], sondern seine königliche Macht ist und bleibt überall und zu allen Zeiten dieselbe. Denn jene Geseze und Anweisungen veralten nicht, sondern bleiben geltend in ungeschwächter Kraft in der Kirche Christi; und wenn er seine Jünger wegen der Zukunft auf seine geistige Gegenwart verweiset: so unterscheidet auch das nicht verschiedene Zeiten. Denn auch sein ursprüngliches Wirken war rein geistig; und nur eben so durch seine leibliche Erscheinung vermittelt, wie auch jezt noch seine geistige Gegenwart vermittelt ist durch das geschriebene Wort und das darin niedergelegte Bild seines Wesens und Wirkens, deshalb aber sein leitender Einfluß auch jezt nicht etwa ein nur mittelbarer und abgeleiteter ist. So daß wir mit Bezug auf das vorige sagen können, wie sich seine Vertretung verhält zu unserm Gebet in seinem Namen, so seine Regierung zu unserm Handeln in seinem Namen. Ja es ist auch of- 165
fenbar, indem er sich zu der Gesammtheit der Gläubigen verhält grade wie die göttliche Natur in ihm zur menschlichen als beseelend und in die Gemeinschaft des ursprünglichen Lebens aufnehmend, ist auch seine Herrschaft im strengsten Sinn eine Alleinherrschaft, indem kein Anderer sie zu theilen im Stande ist. Daher so wie Christus Niemandes Nachfolger ist in dem von ihm regierten Gemeinwesen, sondern er es ganz gestiftet hat: so hat er auch keinen Nachfolger und keinen Stellvertreter. Denn wie er seine Herrschaft ausübt mittelst der von ihm selbst herrührenden Ordnungen [2], und er diese selbst für hinreichend erklärt hat [3], so kommt es nur auf die richtige Anwendung derselben an; und diese ist der gemeinsame Beruf der von Christo Regierten als solcher. Könnten sie aber auch diesen Beruf jemals einem Einzelnen oder Mehreren übertragen, wiewol sie dieses nicht könnten ohne ihr lebendiges Verhältniß zu Christo aufzugeben:

---

[1] Matth. 10, 5 — 14. 18, 15 — 20. 28, 19. 20.

[2] Eph. 4, 11 — 16.

[3] Matth. 21, 20. Joh. 15, 9. 10. 17, 4.

so wäre ein solcher doch nur ihr Stellvertreter und nicht ein Stellvertreter Christi [1]. So daß es überall unter Gläubigen keine Herrschaft giebt als nur die seinige allein.

2. Das schwierige in Beziehung auf diesen Theil des Geschäftes Christi besteht vornehmlich darin die königliche Macht Christi richtig zu bestimmen mit Bezug auf die allgemeine göttliche Regierung, und diese Schwierigkeit kann man nicht übersehen sobald man den Gegenstand nur etwas genauer theoretisch betrachtet; dann aber auch sie richtig zu bestimmen mit Bezug
166 auf das weltliche Regiment, und diese Schwierigkeit ergiebt sich gleich bei der praktischen Behandlung der Sache. — Die gewöhnliche Eintheilung des Reiches Christi in das Reich der Macht, das Reich der Gnade und das Reich der Herrlichkeit leistet hiezu wenig. Wir müssen sie uns zuvörderst so auflösen, daß unter den lezten beiden der eigentliche Gegenstand der königlichen Wirksamkeit Christi zusammengefaßt ist, nämlich die der Erlösung theilhaftig gewordene Welt, unter dem Reich der Macht aber wird die Welt überhaupt und an sich verstanden. Indem man also ein solches behauptet, entsteht gar leicht die übergreifende Meinung, als ob Christo ein Reich der Macht zukäme gleichsam vor dem Reich der Gnade und unabhängig von demselben. Ein solches nun könnte wenigstens unmöglich zu seiner erlösenden Thätigkeit gehören; und wenn die Apostel dergleichen gewußt hätten von dem Wort [2], so wäre dies wenigstens ein Wissen, welches weil ohne Verbindung mit der Erlösung auch nicht zur christlichen Frömmigkeit gehören könnte. Glaubt man aber Ausdrükke, welche sie von Christo als dem fleischgewordenen Wort, em Gottmensch und Erlöser gebrauchen [3], oder welche Christus

[1] Expos. Simpl. XVII. p. 50. Ecclesia non potest ullum aliud habere caput quam Christum. — Nam ut ecclesia corpus est spirituale, ita caput habeat sibi congruens spirituale utique oportet.

[2] Joh. 1, 2. 3.

[3] Hebr. 1, 2. 3.

selbst von sich gebraucht [1], so auslegen zu müssen, als ob ihm
dadurch die ganze Weltregierung beigelegt würde: so geräth man
in Widerspruch nicht nur mit allen den Stellen, wo er selbst
dem Vater Bitten vorträgt, und auf das verweiset, was der
Vater sich vorbehalten hat, sondern auch mit allen, welche die
Absicht aussprechen ein unmittelbares Verhältniß auch der Bitte
und Gewährung zwischen den Gläubigen und dem Vater zu stif-
ten. Allerdings findet sich einzeln auch innerhalb der evangeli-
schen Kirche eine Lehrweise, ja hie und da auch gemeinsam eine
Weise des Gottesdienstes — indem nämlich alle Gebete nur an
Christum gerichtet werden — welche nur ein Verhältniß der 167
Gläubigen zu Christo mit Ausschluß des Vaters übrig läßt. Al-
lein wir müssen dies mit der Schrift und bei weitem überwie-
gend auch mit der Kirche für eine bedenkliche Abweichung erklä-
ren. Soll aber diese Klippe vermieden werden, so können wir
unter der Macht Christi nur diejenige verstehen, welche mit dem
Reich der Gnade anfängt, und in demselben wesentlich beschlossen
ist. Und diese ist nur eine Macht über die Welt, insofern als
die Gläubigen freilich aus der Mitte der Welt genommen wer-
den, und die Gemeinschaft der Gläubigen oder das Reich Christi
nur zunehmen kann, indem die Welt als Gegensaz gegen die
Kirche abnimmt, und ihre Bestandtheile sich allmählig in Be-
standtheile der Kirche verwandeln, so daß das Böse überwunden
und das Gebiet der Erlösung erweitert wird. Aber auch dieses
ist eine Macht Christi über die Welt nur von dem Reich der
Gnade aus, das heißt vermöge der Wirksamkeit des in der Kirche
beständig gültigen von Christo gegebenen Gebotes der Verkündi-
gung; wogegen, welcher Theil der Welt vor dem andern und
welcher Einzelne vor dem andern reif wird für die Fruchtbarkeit
dieser Verkündigung, das gehört zu dem Reiche der Macht, welche
der Vater sich vorbehalten hat [2]. Sonach bleiben es immer nur

[1] Matth. 11, 27. 28, 18. vergl. Joh. 17, 5. 22. 24.

[2] Ap. Gesch. 1, 7. Joh. 6, 44.

die der Kirche eingepflanzten Kräfte der Erlösung, über welche Christus gebietet; und es würde ein ziemlich unfruchtbarer und nicht einmal richtig bezeichneter Unterschied sein, wenn wir sein Reich wollten ein Reich der Gnade nennen, sofern diese Kräfte sich rein innerlich zur Heiligung und Erbauung wirksam bewiesen, ein Reich der Macht aber sofern sie zur Ueberwindung der Welt verwendet werden, indem dieses beides von einander gar nicht zu trennen ist. Der Unterschied zwischen dem Reich der Gnade
168 und dem der Herrlichkeit aber pflegt so verstanden zu werden, daß dieses auf jenes folgt, wenn erst alle Unterthanen Christi in den vollen Besiz aller ihnen erworbener Güter gesezt sind, und in keiner Berührung mehr stehen mit der Welt, eine Voraussezung welche unten näher wird zu erwägen sein. Hier ist nur in Bezug auf die königliche Würde Christi zu bemerken, daß wenn man sich streng an die Voraussezung hält, keine andere Thätigkeit in diesem Reich mehr stattfinden kann als eine darstellende, wobei dann die Ausübung einer allgemeinen Leitung sich auf ein Kleinstes zurükkzieht. Sonach kann man das zwar als eine Herrlichkeit Christi ansehen, wenn er mit der Gesammtheit der Gläubigen, weil sie vollendet ist und abgeschlossen, auch im Mitgefühl nichts mehr zu leiden hat; aber als ein Reich läßt sich grade dieser Zustand am wenigsten darstellen. Es bleibt daher nur das Eine Reich der Gnade übrig als wahres Reich Christi, welches nun auch das einzige ist, wovon das Bewußtsein in unsern frommen Gemüthszuständen wirklich vorkommt, und wovon wir auch allein, weil unser wirksamer Glaube darauf gerichtet sein muß, einer leitenden Erkenntniß bedürfen. Die beiden andern Glieder der gewöhnlichen Eintheilung können wir nur gebrauchen um den Umfang eben dieses Reiches zu bezeichnen. Indem wir es ein Reich der Macht nennen, sagen wir aus, daß nicht nur die Verbreitung der Wirksamkeit Christi auf das Menschengeschlecht in keine Gränzen eingeschlossen ist, und daß kein Volk vermag derselben einen beständig abwehrenden Widerstand zu leisten, sondern daß es auch keine Stufe der Rein=

heit und Vollkommenheit giebt, welche nicht in das Reich Christi gehört. Indem es aber ein Reich der Herrlichkeit genannt wird, bekennen wir darin, natürlich im Zusammenhang mit jener auch nur durch Annäherung gegebenen höchsten Reinheit und Vollkommenheit, eine unbegränzte Annäherung an die absolute Seligkeit, welche bei Christo allein zu finden ist. — Was nun die 160
Unterscheidung der königlichen Gewalt Christi von dem bürgerlichen Regiment betrifft: so scheint nach dem bisherigen nichts leichter als beide im Begriff genau von einander zu scheiden. Denn das bürgerliche Regiment ist unstreitig eine Anstalt zur allgemeinen göttlichen Weltregierung gehörig [1] und als solche demnach dem Reiche Christi fremd auch nach seinem eignen Ausspruch. Auf der andern Seite ist das bürgerliche Regiment ein gesezliches, und auch überall zu finden wo keine christliche Frömmigkeit ist; mithin kann es als aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit stammend und dieses überall voraussezend — weil es nämlich bei der Sanction seiner Geseze auf die Kraft sinnlicher Motive rechnet — als solches auch nicht das kleinste in dem Reich Christi anordnen. Hiernach scheinen beide gänzlich auseinander gehalten zu sein, so daß Christi Alleinherrschaft in seinem Reich ungefährdet bleibt, wenn die Seinigen sich der weltlichen Dinge nicht anders als nach den Anordnungen des weltlichen Regimentes bedienen, und alles was ihnen von diesem kommt ansehen als von der göttlichen Weltregierung kommend [2]. Allein wie sehr sich die Sache ändert, sobald wir uns denken das weltliche Regiment von Christen über Christen geführt, das liegt geschichtlich zu Tage, indem auf der einen Seite die Kirche gestrebt hat im Namen Christi sich des weltlichen Regimentes zu bemäch-

---

[1] Röm. 13, 1. 2.

[2] Aug. Conf. XVI. Quia Evangelium tradit iustitiam aeternam cordis, interim non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tanquam ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem.

tigen, auf der andern Seite die christliche Obrigkeit als solche sich das Recht zugeschrieben hat die Angelegenheiten der Gemeine der Gläubigen zu ordnen. Damit wir nun nichts hieher bringen,
170 was der christlichen Sittenlehre angehört, aus welcher auch die theologischen Principien des Kirchenrechtes herfließen müssen, werden wir hier nur die Frage aufzustellen haben, ob das Reich Christi sich in seinem Umfang durch dieses neu eintretende Sachverhältniß ändere. Nun ist allerdings dieses richtig, daß Christus die Gemeine der Gläubigen ganz beherrschen, mithin auch jedes Glied derselben sich ganz und in allen Theilen seines Lebens als einen von Christo Regierten beweisen solle. Allein da dieses nur auf dem innern Lebenszusammenhang auch jedes Einzelnen mit Christo beruht, und es keinen Stellvertreter geben kann der das königliche Amt Christi im Namen desselben ausübe: so heißt dies nur, daß Jeder gleichviel ob Obrigkeit oder Unterthan in den Anweisungen Christi auch, nicht freilich die richtigen Anweisungen zu seinem Verhalten im bürgerlichen Regiment indem dies eine Sache der Kunst bleibt, wol aber die richtige Gesinnung auch in dieser Hinsicht zu suchen hat. Auf der andern Seite bleibt auch dieses wahr, daß jeder auf die Gemeine der Gläubigen nur in dem Maaß einen Einfluß üben kann, als er ein vorzügliches Organ der königlichen Macht Christi ist [1] indem sonst die Alleinherrschaft Christi gefährdet wäre, und daß dieses mit keinem äußeren Beruf zusammenhängt [2], sondern so wie einer der als ein Knecht berufen ist deshalb nicht auch ein Knecht ist in der Gemeine, sondern ein Freigelassener des Herrn, so auch der als ein Herr berufene deshalb kein Herr wird in der Gemeine sondern
171 nur ein Knecht Christi wie alle anderen [3]. So daß der bür-

---

[1] Dies liegt auch zum Grunde bei der Regel des Petrus Ap. Gesch. 1, 21. und bei dem Verhalten der Gemeine, welches Gal. 2, 7—9 erzählt wird.

[2] Expos. Simpl. XXX. p. 91. Si magistratus sit amicus adeoque membrum ecclesiae, utilissimum excellentissimumque membrum est, quod ei permultum prodesse eamque peroptime iuvare potest.

[3] 1 Kor. 7, 22.

gerliche Gegensaz zwischen Obrigkeit und Unterthan in der Gemeine völlig indifferent ist in Bezug auf das verschiedene Verhältniß zur königlichen Macht Christi.

2. Haben wir auf diese Art die königliche Macht Christi auf der einen Seite gesondert von der Macht, welche der Vater sich vorbehalten hat, auf der andern Seite sie außer allem Mittel und Gelegenheit der bürgerlichen Gewalt gestellt; und ist lezteres unstreitig die Art, wie nach Luthers Ausdrukk die beiden Schwerdter sollen auseinander gehalten werden: so werden wir auch von diesem Theil des Geschäftes Christi wie von den vorigen sagen können, er ist der Gipfel und das Ende alles geistigen Königthums; und dies wird gelten sowol an und für sich als auch mit Bezug auf diese Trennung. An und für sich haben wir seine Herrschaft zu vergleichen mit jeder andern rein geistigen Macht, und müssen alle Verhältnisse von Meister und Schüler, Vorbild und Nachahmer, Gesezgeber und Annehmer, als auf einer ungleich geringeren Stufe stehend und nur einzelne Theile des geistigen Lebens in Anspruch nehmend, diesem weit unterordnen. Dasselbe ist auch der Fall mit andern Religionsstiftern, welche weder eben so eine Gesinnung im Gegensaz mit der bisherigen Handlungsweise hervorrufen, welcher sie sich vielmehr auf mannigfaltige Weise fügen, noch auch so wie Christus das ganze menschliche Geschlecht unter ihre Herrschaft rufen. Eben so aber ist auch das Ende solchen Königthums, indem eben so wenig ein ähnliches Reich nach dem seinigen bevorsteht [1], als ein ähnliches neben demselben besteht oder bestanden hat. Beides aber, Gipfel und Ende, ist er nur in sofern jene Trennung besteht. Denn es gehört mit zu der Reinheit also auch Vollkommenheit seiner gei- 172
stigen Macht, daß auf keine Weise sinnliche Motive dabei mitwirken dürfen. Darum ist das Christenthum weder eine politische Religion, noch ein religiöser Staat oder eine Theokratie. Jene

[1] Hebr. 12, 27., wogegen auch 1 Kor. 15, 28. nicht spricht.

sind solche fromme Gemeinschaften, welche als Institutionen eines bestimmten bürgerlichen Vereins angesehen werden und auf der Voraussezung ruhen, die Religion sei von der bürgerlichen Gesezgebung ausgegangen, oder verhalte sich als eine untergeordnete Regung desselben höheren Impulses, welcher zuerst den bürgerlichen Zustand hervorgebracht hat, so daß die Genossen um des bürgerlichen Vereins willen auch zur frommen Gemeinschaft verbunden, und also diese von dem bürgerlichen Gemeingeist und der Vaterlandsliebe beseelt wird, welches nach dem Sinn der Schrift fleischliche Motive sind. Theokratien hingegen sind solche fromme Gemeinschaften, welche als solche den bürgerlichen Verein unter sich gebracht haben, in welchen daher der bürgerliche Ehrtrieb darauf wirkt etwas ausgezeichnetes in der religiösen Gemeinschaft zu sein, und die Voraussezung zum Grunde liegt, die fromme Gemeinschaft oder die göttliche Offenbarung auf welcher sie beruht, könne auch den bürgerlichen Verein hervorgerufen haben, welches in diesem Sinn nur bei volksthümlich beschränkten frommen Gemeinschaften möglich ist. Beiden also, politischen Religionen sowol als Theokratien, macht Christus durch seine rein geistige Herrschaft des Gottesbewußtseins ein Ende; und je mehr sich sein Reich befestigt und verbreitet, um desto bestimmter sondern sich Kirche und Staat, so daß in der gehörigen äußeren Trennung beider, die freilich unter sehr verschiedenen Gestalten bestehen kann, die Zusammenstimmung beider sich immer vollkommner ausbildet.

Zusaz zu diesem Hauptstükk. Erst nachdem wir die ganze Lehre von Christo abgehandelt haben, läßt sich überse-
173 hen, was für eine Bewandniß es habe mit den beiden ihm beigelegten entgegengesezten Ständen der Erniedrigung und der Erhöhung, indem sich die Ausdrükke, so genau genommen als es ein Ort in dem System mit sich bringt, weder auf die Verhältnisse der Person an sich oder des Geschäfts an sich, noch auf das Verhältniß des Geschäfts zur Person anwenden lassen. Zuerst

nun sezt genau genommen der Ausdrukk Erniedrigung ein früheres höher gewesen sein voraus, welches, wenn wir bei der Einheit der Person stehen bleiben, nicht heraus zu finden ist. Denn Erhöhung kann man es zwar nennen, wenn Christus der Erstling der Auferstehung geworden ist und zur Rechten Gottes sizt, und im Vergleich damit kann der irdische Zustand ein niedriger genannt werden, aber da die Person Christi doch erst mit seiner Menschwerdung anfing, nicht eine Erniedrigung. Man theilt also die Person Christi, und indem man das göttliche in ihm als ein von Ewigkeit her besonderes ansieht, erscheint das Herabkommen desselben auf die Erde als eine Erniedrigung. Allein dem schlechthin höchsten und ewigen, mithin nothwendig sich selbst gleichen, läßt sich doch keine Erniedrigung zuschreiben. Es würde auch daraus folgen, daß von demselben Gesichtspunkt aus die Einwohnung des heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Gläubigen noch um so mehr müßte eine Erniedrigung sein, als die menschliche Natur in uns nicht rein und unsündlich ist wie in der Person Christi. Ja auch die Schöpfung müßte wegen des allgegenwärtigen Seins Gottes in allem endlichen eine Erniedrigung sein, da ja gegentheils die Verherrlichung Gottes als Zwekk der Schöpfung angegeben wird. Lassen wir uns aber den Ausdrukk Erniedrigung gefallen statt des genaueren Zustand der Niedrigkeit, bleiben aber dann bei der Einheit der Person stehen: so zeigt sich doch auch so der Gegensaz als eine bloße Täuschung, oder wenigstens als nur ein Schein für Andere, aber nicht eine Wahrheit für Christum selbst. Denn wie kann sich der einer Niedrig- 174
keit seines Zustandes bewußt gewesen sein, der von seinem Verhältniß zu Gott dem Vater auf eine solche Weise redet [1], daß auch das Gesezsein zu seiner Rechten nicht als eine Erhöhung angesehen werden kann? Denkt man weiter an die gewöhnliche Vorstellung von zwei Naturen und von einer gegenseitigen Mit-

---

[1] Joh. 1, 51. 4, 34. 5, 17. 20 flgd. 6, 57. 8, 29. 10, 30. 36. u. a. v. a. O.

theilung der Eigenschaften beider, so kann man die Erniedrigung nur beziehen nicht auf die Vereinigung beider Naturen, denn diese bleibt ja, wenn doch die Menschheit Christi zur Rechten Gottes erhöht ist, sondern nur auf die göttliche Natur, entweder sofern sie sich des Gebrauchs ihrer Eigenschaften enthält, oder sofern sie die der menschlichen mit annehmen muß. Das lezte Verhältniß nun bleibt ebenfalls unverändert. Denn da der Abstand zwischen Gott und jedem endlichen Wesen unendlich ist: so wird er auch nicht unverändert, ob man sich die Menschheit in ihrem gegenwärtigen Zustande denkt oder in ihrer fortgeschrittenen Entwikklung. Das erste aber hat auch nur um ein weniges mehr Schein für sich. Denn wenn, was mit derselben Darstellung zusammenhängt, auch in dem Stande der Niedrigkeit vermöge des freien Willens Christi Ausnahmen statt gefunden haben [1]: so muß ja die Entsagung auch freiwillig gewesen sein. Und eben dies müssen wir auch ohne auf die Ausnahmen Rükksicht zu nehmen dennoch behaupten, da der göttlichen Natur kein Zwang kann angethan werden. So daß vielmehr eine Nöthigung, Gebrauch von denselben zu machen wider den freien Willen, eine Erniedrigung gewesen wäre. Aber wir können uns auch nicht einmal in dem Stande der Erhöhung einen vollständigeren Gebrauch
175 brauch derselben denken. Denn sind alle Eigenschaften der göttlichen Natur ununterbrochen thätig in der menschlichen, so müssen alle Thätigkeiten der menschlichen Natur ununterbrochen ruhen, was doch immer heißen würde, die menschliche Natur wäre was ihre Thätigkeit betrifft von der göttlichen absorbirt, und es bliebe nur das leidentliche derselben übrig ganz gegen die ursprüngliche Voraussezung. Wie soll aber auch ein ununterbrochener Gebrauch der göttlichen Eigenschaften denkbar sein, wenn wir uns doch Christum denken sollen uns beim Vater vertretend und für uns bittend der Sünde wegen, also auch ihn in mitfühlender

[1] Sol. Decl. 767. divinam suam majestatem pro liberrima voluntate quando et quomodo ipsi visum fuit etiam in statu exinanitionis manifestavit.

Theilnahme mit den Kämpfen der streitenden Kirche? so daß auch hier nur ein mehr oder weniger übrig bleibt, welches den Gebrauch solcher Ausdrükke nicht rechtfertigen kann. Und nun darf kaum noch gesagt werden, daß dieser Gegensaz auch auf die Verrichtungen Christi nicht kann bezogen werden. Denn wenn man auch sagen wollte, die königliche sei bei weitem die höchste: so waren doch die prophetische und die hohepriesterliche dieser die nächsten, aber nicht ihr als niedrige entgegengesezt, ja auch die Art, wie Christus die prophetische Thätigkeit ausübte, war keine niedrige Stellung. — Fragen wir nun bei der gänzlichen Unhaltbarkeit dieser Formel nach dem Ursprung derselben: so hat sie ihr einziges Fundament in einer Schriftstelle [1], deren asketischer und im ganzen Zusammenhang betrachtet rhetorisirender Charakter die Absicht nicht verräth, daß dort vorkommende Ausdrükke didaktisch sollten fixirt werden. Es würde auch daraus folgen, daß die Erhöhung Christi eine nur für die Erniedrigung ihm von Gott bestimmte Belohnung sei, ohne unmittelbaren Zusammenhang weder mit seiner eigenthümlichen Würde noch mit der Vollendung seines Werkes. Die Art aber, wie Paulus hier 176
Christum als Vorbild aufstellt, verträgt sich sehr gut damit, daß er nur von dem Schein der Niedrigkeit in dem Leben sowol als im Tode ausgegangen ist. Daher denn diese Formel mit allem Recht bei der Ueberlieferung der Lehre füglich kann bei Seite gestellt und der Geschichte zur Aufbewahrung übergeben werden.

Zweites Hauptstükk.

Von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrükkt.

§. 106. Das dem in die Lebensgemeinschaft Christi auf-

---

[1] Phil. 2, 6 — 9. Alle andern Stellen, welche hierüber angeführt werden, tragen gar nichts zur Sache bei.

genommenen eigenthümliche Selbstbewußtsein wird dargestellt unter den beiden Begriffen der Wiedergeburt und der Heiligung.

1. Wenn das Wesen der Erlösung darin besteht, daß in der menschlichen Natur das vorher schwache und unterdrükkte Gottesbewußtsein durch den Eintritt und die lebendige Einwirkung Christi gehoben und zur Herrschaft gebracht werde: so muß der Einzelne, auf welchen diese Einwirkung sich äußert, eine religiöse Persönlichkeit erlangen, die er vorher noch nicht hatte. Nämlich vorher äußerte sich das Gottesbewußtsein nur gleichsam in einzelnen Blizen, welche nicht zündeten, weil es nicht im Stande war auf stätige Weise die einzelnen Lebensmomente zu bestimmen, so daß auch die einzeln wirklich durch dasselbe bestimmten immer sehr bald durch die von entgegengesezter Art wieder aufgehoben wurden. Unter einer frommen Persönlichkeit aber ist
177 eine solche zu verstehen in welcher jeder überwiegend leidentliche Moment nur durch die Beziehung auf das in der Einwirkung des Erlösers gesezte Gottesbewußtsein beschlossen wird, und jeder thätige von einem Impuls eben dieses Gottesbewußtseins ausgeht. Das Leben steht also unter einer andern Formel, und ist mithin ein neues; daher die Ausdrükke neuer Mensch, neues Geschöpf [1], welche dem unsrigen neue Persönlichkeit gleichbedeutend sind. Natürlich aber da der Mensch als psychische Lebenseinheit derselbe bleibt, und dieses neue Leben also nur auf das alte gleichsam gepfropft wird, ist auch dieses neue Leben in der Erscheinung nur ein werdendes. Dennoch kann der Zustand in welchem dasselbe ein werdendes ist, wenn in der Erinnerung auf den bezogen, in welchem es auch noch kein werdendes war, nur angeknüpft werden und mit dem vorigen zu der zeitlichen Stetigkeit derselben Person nur verbunden werden durch die Voraussezung eines Wendepunktes, mit welchem die Stetigkeit des alten aufhörte und

---

[1] 2 Kor. 5, 17. Eph. 4, 24.

die des neuen zu werden begann; und dies ist das wesentliche des Begriffs der Wiedergeburt. So wie auf der andern Seite die wachsende Stetigkeit des neuen, worin die der Formel desselben angemessenen Momente immer mehr aneinander treten, die das alte Leben repräsentirenden aber immer schwächer und seltener wiederkehren, durch den Ausdrukk Heiligung bezeichnet wird. — Gehn wir hiebei auf das obige zurükk, daß das Verhältniß Christi zu der übrigen menschlichen Natur dasselbe ist, wie in seiner Person das Verhältniß ihres göttlichen zu ihrem menschlichen: so stellen auch beide Begriffe genau die Analogie dar mit dem Act der Vereinigung und dem Zustand des Vereintseins. Nur daß dort eine Person erst rein entstand und daher auch der Zustand der Vereinigung eine ununterbrochene Stetigkeit war und eine eben 178
solche Verbreitung in der menschlichen Natur, welches daher auch hier der Fall sein müßte wenn nicht vermöge der Identität des Subjects mit der früheren Persönlichkeit immer noch Elemente aus dem Leben der Sündhaftigkeit her als hemmend vorhanden wären. Und eben so wenig wie dort eines ohne das andere sein konnte, eben so wenig läßt sich auch hier die Wiedergeburt isoliren oder die Heiligung.

2. Ist nun die Construction dieses Hauptstükks hiedurch im allgemeinen gerechtfertigt: so ist nur noch einiges über die Stellung desselben zu dem schon gesagten [1] hinzuzufügen. Was wir nämlich zulezt abgehandelt von dem königlichen Amt Christi, das hätte uns an und für sich auf die natürlichste Weise zu der Darstellung des neuen Gesammtlebens, über welches er herrscht, hinführen können. Und allerdings wie jezt jedem nur aus diesem Gesammtleben die Anregungen kommen, aus denen sein Aufgenommen werden in die Lebensgemeinschaft mit Christo hervorgeht, und wie von den Einwirkungen der Gesammtheit auf den Einzelnen auch dessen Heiligung abhängt; so hätten sich

[1] Oben §. 90, 1. und 91, 2.

sehr gut diese Lehrstükke auch unter dem folgenden Abschnitt abhandeln lassen. Eben so gut aber findet auch das umgekehrte statt. Denn wie der Eintritt Christi in die Menschheit die zweite Schöpfung derselben ist, sie also dadurch eine neue Kreatur wird: so kann man diesen Eintritt auch als die Wiedergeburt des menschlichen Geschlechts ansehn, welche aber doch nur unter der Form der Wiedergeburt der Einzelnen wirklich zu Stande kommt. Und wie die Gemeinschaft der Gläubigen ihrem wahren Wesen nach doch nur besteht aus der Gesammtheit der Heiligungsmomente aller in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommenen
179 Einzelnen: so schließt auch wieder die Heiligung des Einzelnen alles in sich, wodurch die Gemeinschaft geknüpft, zusammengehalten und verbreitet wird. Bei dieser vollkommnen Gegenseitigkeit nun rechtfertigt sich diese Stellung dadurch, daß doch ursprünglich Einzelne von Christo ergriffen wurden, und auch jezt noch es immer eine durch die geistige Gegenwart im Wort vermittelte Wirkung Christi selbst ist, wodurch die Einzelnen in die Gemeinschaft des neuen Lebens aufgenommen werden; vorzüglich aber dadurch, daß die frühere Stelle mehr für dasjenige geeignet ist, was auf der einen Seite auf das alte Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit sich zurükbezieht, auf der andern Seite aber dem neuen Gesammtleben unter der Gnade zum Grunde liegt. Und das gilt von beiden in diesem Hauptstükk zu erörternden Begriffen. Wenn die Wiedergeburt für den Einzelnen der Wendepunkt ist, an dem das frühere Leben gleichsam abbricht und das neue beginnt: so stellt sie uns also das Verschwinden des Alten auf, wie es nur durch die erlösende Thätigkeit Christi zu begreifen ist, aber nur so, daß die Kraft des neuen zugleich der Seele muß eingepflanzt worden sein. Und wie auf diese Weise die Behandlung auf das vorige Hauptstükk zurüksieht: so enthält sie auch die Grundlage zu dem nächsten Abschnitt, indem diese Kraft des neuen Lebens zugleich auch der Gemeingeist ist, welcher das Ganze beseelt. Die Heiligung hat aber ebenfalls zwei Seiten. Von der einen angesehen ist ihr Maaß die allge=

meine Sündhaftigkeit, wie sie schneller oder langsamer in der einzelnen Seele überwunden wird; von der andern angesehen ist ihr Maaß das Verhältniß der einzelnen Seele zu dem neuen Gesammtleben, wie sie nämlich schneller oder langsamer in dem Dienst desselben fortschreitet.

Erstes Lehrstükk.

Von der Wiedergeburt.

§. 107. Das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo ist als unverändertes Verhältniß des Menschen zu Gott betrachtet seine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform betrachtet seine Bekehrung.

1. Da wir es hier nur mit dem Zustand des Einzelnen im Uebergang aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit zur Lebensgemeinschaft mit Christo zu thun haben: so haben wir uns auch nur aus diesem die nothwendige Zusammengehörigkeit der beiden hier bezeichneten Momente zu erklären. Unter der Lebensform ist hier nichts anderes zu verstehen, als die Art und Weise, wie die einzelnen Zeittheile des Lebens werden und sich aneinander reihen: und das Selbstbewußtsein wird also betrachtet in seinem Uebergang in Thätigkeit, das heißt als Grund des Willens. In dem verlassenen Zustande nun waren die Erregungen des Selbstbewußtseins, in welchen das Gottesbewußtsein mitgesezt war, nicht willenbestimmend sondern nur durchlaufend, und nur das sinnliche Selbstbewußtsein war willenbestimmend. Der Lebenszusammenhang mit Christo aber bringt eine Umwandlung dieses Verhältnisses beider Elemente hervor, und dies wird durch den Ausdrukk Bekehrung bezeichnet. Ein Verhältniß zu Gott haben wir nur wirklich in unserm ruhenden Selbstbewußtsein, wie es sich im Gedanken reflectirt festhält, und

nur sofern das Gottesbewußtsein darin mitgesezt ist. Nun kennen wir, als dem Leben im Zustand der Sündhaftigkeit eigen, nur ein Verhältniß des Menschen zu der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, und dieses ist nichts anderes als das Selbst-
181 bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit [1]. Daß nun dieses mit dem Anfang der Lebensgemeinschaft Christi aufhören muß, und nicht etwan erst mit irgend einem Grad der Vollkommenheit in derselben, leuchtet von selbst ein, da beides gar nicht mit einander bestehen kann; und es kein wahres Bewußtsein von Gemeinschaft mit Christo geben kann, so lange jenes Bewußtsein noch fortbesteht. — Offenbar ist aber auch, daß beide Momente nicht können von einander getrennt werden, so daß eine Bekehrung gedacht werden könnte ohne Rechtfertigung, oder eine Rechtfertigung ohne Bekehrung. Das erste wäre entweder nur ein Entschluß sich selbst zu vergeben um der Unvermeidlichkeit der Sünde willen, ein Aufhören des alten Verhältnisses zu Gott ohne daß ein neues entstanden, statt der Rechtfertigung also ein gänzliches Aufhören des Gottesbewußtseins im Selbstbewußtsein, also Verstokkung. Denn ein neues Verhältniß kann nur entstehen durch das Einswerden mit Christo, wodurch auch die Bekehrung entsteht. Eben so wenig läßt sich denken, eine von dem Einsgewordensein mit Christo ausgehende neue Willensrichtung, bei welcher doch das Bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit fortdauerte; denn der neue Mensch müßte dann ein bewußtloser sein, oder anders ausgedrükkt, es müßte geben eine Aufnahme in die Gemeinschaft der Vollkommenheit Christi ohne eine in die Gemeinschaft seiner Seligkeit. Vielmehr wo dies vorzukommen scheint, ist entweder das Schuldbewußtsein nur noch eine täuschende Vergegenwärtigung der Vergangenheit, oder die Bekehrung ist nur ein Besserwerdenwollen aus eignen Mitteln ohne wahre Lebensgemeinschaft mit Christo. Ist nun beides, Bekehrung und Rechtfertigung, unzertrennlich

1. Vgl. §. 83. 84.

von einander: so müssen auch beide als gleichzeitig gedacht werden, und jede ist das untrügliche Kennzeichen der andern.

2. Was die Bezeichnung dieser Gegenstände betrifft: so fin- 182
det sich darin eine große Mannigfaltigkeit bei den Glaubenslehren, indem dieselben Ausdrükke von Andern in anderer Bedeutung genommen werden, und so kann auch die hier gewählte willkührlich erscheinen. Denn vergleicht man die Ausdrükke Wiedergeburt und Bekehrung: so ist keine rechte Anzeige vorhanden, daß der lezte Begriff nur ein Theil des ersten sein sollte, sondern man könnte eben so leicht es umgekehrt vermuthen. Noch weniger liegt in dem Ausdrukke Rechtfertigung irgend etwas auf den Anfang einer neuen Lebensform hindeutendes; und denkt man daran daß der ablaufende Zustand der unter dem Gesez ist, so läßt der Ausdrukk eher vermuthen, daß dieser Zustand noch fortdauern solle, als daß er eingehe. Eben so ließen sich dem Ausdrukk Bekehrung andere nicht minder bedeutungsvolle und eben so biblische [1] vorschieben. Ein solches Schwanken ist bei dem großen Reichthum meist bildlicher Ausdrükke, deren sich die heiligen Schriftsteller für diesen Ort bedienen, nicht zu vermeiden; und es kommt dann mehr auf die genaue Erklärung dessen an, was bei den Ausdrükken gedacht werden soll, als auf die Wahl der Wörter selbst. Die hier getroffene rechtfertigt sich indessen auf der einen Seite dadurch, daß doch Wiedergeburt am bestimmtesten den Anfang eines zusammenhängenden Lebens ausdrükkt, auf der andern Seite dadurch, daß die Beziehung auf das Vorhergegangene, welche in dem allgemeinen Ausdrukk sehr zurükktritt, in den beiden partiellen das vorherrschende ist. Von dem Wort Bekehrung für Umwendung, Umkehr zum Besseren, leuchtet unmittelbar ein, daß es Anfang einer Reihe ist im Gegensaz einer früheren. Aber auch Rechtfertigung sezt etwas voraus in Beziehung worauf jemand

[1] z. B. Erleuchtung Eph. 3, 9. 5, 14. Hebr. 6, 4 — 6. Erneuerung Eph. 4, 23. Tit. 3, 5. Heb. 6, 6.

103 gerechtfertigt wird; und da in dem höchsten Wesen kein Irrthum möglich ist, so wird angenommen, zwischen dem vorher und jezt sei dem Menschen etwas begegnet, wodurch das frühere göttliche Mißfallen aufgehoben wird, und ohne welches er nicht habe können ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werden. Es schien aber nicht rathsam noch mehrere von den biblischen Ausdrükken der Schrift in diesen Kreis aufzunehmen; denn ohne spizfindig zu werden und unnüze Verwikklungen herbeizuführen lassen sich in dem, was selbst reiner Anfangspunkt Moment ist, nicht noch mehrere Beziehungen unterscheiden, ungerechnet noch daß Erleuchtung und Erneuerung auch eben so gut von dem fortdauernden und also für das Gebiet der Heiligung können gebraucht werden. — Die Ordnung scheint bei der Gegenseitigkeit der Beziehung völlig gleichgültig, es wird aber in vieler Hinsicht bequemer sein die Bekehrung voranzuschikken.

Erster Lehrsaz. Von der Bekehrung.

§. 108. Die Bekehrung, als der Anfang des neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo, bekundet sich in jedem Einzelnen durch die Buße, welche besteht in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung, und durch den Glauben, welcher besteht in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi.

Conf. Aug. XII. Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus, altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, altera est fides. — Apol. Conf. V. Nos igitur constituimus duas partes poenitentiae videlicet contritionem et fidem. Si quis volet addere tertiam videlicet . . . . mutationem totius vitae ac morum in melius non refragabimur. — Expos. Simpl. XIV. p. 36. Per poenitentiam autem in-
134 telligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam verbo evangelii et spiritu s. excitatam fideque vera acceptam; qua proti-

nus homo agnatam sibi corruptionem peccataque omnia sua . . agnoscit ac de his ex corde dolet, eademque coram Deo deplorat et . . . execratur cogitans iam sedulo de emendatione. Et haec quidem est vera poenitentia, sincera nimirum ad Deum et omne bonum conversio, sedula vero a diabolo et omni malo aversio. Diserte vero dicimus hanc poenitentiam merum esse Dei donum et non virium nostrarum opus. — ibid. XV. p. 48. Qua propter loquimur in hac causa . . . de fide viva vivificanteque, quae propter Christum quem comprehendit viva est. — Repetit. Conf. p. 147. Twesten. Ostendimus supra, fide significari fiduciam acquiescentem in filio Dei, propter quem recipimur et placemus. — Fides est fiducia applicans nobis beneficium Christi — fiducia est motus in voluntate, quo voluntas in Christo acquiescit. — Melanchth. loc. s. t. de voc. fides. — Quibuscunque verbis alii uti volent, rem retinere cupimus. ibid.

1. Die Bezeichnung in den angeführten Stellen der Bekenntnißschriften scheint freilich nicht dieselbe zu sein wie die in unserm Saz, indem das Wort poenitentia eher nur der Buße also einem Theil entspricht, und in dem schweizerischen Bekenntniß das Wort conversio, welches unserem Bekehrung entspricht, nur einen Theil der poenitentia ausdrükken soll. Und wenn wir auch bevorworten, daß wir den bei uns wörtlich fehlenden andern Theil, nämlich die Abwendung vom Bösen mit einverstanden haben: so würde dann beides zusammen, Abwendung vom Bösen und Hinneigung zu Gott und dem Guten, doch nur den Theil umfassen, den wir durch Sinnesänderung bezeichnen. Allein wenngleich dort beides zusammen aversio und conversio der poenitentia also dem Ganzen gleichgesezt wird: so sind doch vorher zu diesem auch gerechnet sowol die schmerzliche Anerkennung
der Sünde, welche der Abwendung, als auch der Glaube, wel- 185
cher der Hinwendung vorangehen muß, so daß Abwendung und Hinwendung für sich doch nicht das Ganze ausmachen. In der Augsb. Conf. finden wir außer dem Glauben nur die Zerknirschung, welche nur unserer Reue gleichzustellen ist; aber in der Apologie wird die Veränderung zum Besseren hinzugefügt, die

freilich als fortdauerndes betrachtet der Heiligung gleichkommt, als Anfang aber doch hieher gehört, und dann unserm Ausdrukk Sinnesänderung entspricht. Sieht man also auf die Gesammtheit der Elemente: so enthalten die Bekenntnißschriften ganz dasselbe mit unserm Saz. Unsere allgemeine Bezeichnung aber ist durch den herrschenden asketischen Sprachgebrauch als solche hinreichend gerechtfertigt, und dem Ausdrukk poenitentia, im Deutschen Buße, zu diesem Behuf gewiß weit vorzuziehen, da dieser keine Andeutung von dem wirklichen Anfang einer neuen Lebensform enthält, und es auch sehr befremdlich klingt, den Glauben — daß wir aber diesen Ausdrukk ganz so gebrauchen wie die Bekenntnißschriften, leuchtet von selbst ein — als einen Theil der Buße aufzählen zu hören. Daher denn auch anderwärts in der Apologie [1] die Ausdrükke Buße und Bekehrung verwechselt werden. Eine andere Verschiedenheit entdekkt sich am besten an andern symbolischen Stellen, wo die beiden Munkttheile Zerknirschung und Glaube auch beschrieben werden als Ertödtung und Belebung [2]. Denn wenn offenbar die erste die Reue oder Zerknirschung ist, und die andere eben so offenbar der Glaube: so fällt, was wir
186 die Sinnesänderung genannt haben, aus. Indessen kann ohne eine solche Aenderung des innersten Strebens das wirkliche Ergreifen Christi im Glauben nicht gedacht werden, und auch die Zerknirschung wäre ohne sie nur eine durchlaufende Erregung, mithin ist die Sinnesänderung auch stillschweigend in beiden mit gesezt. Endlich ist noch zu bemerken, daß sowol unser allgemeiner Ausdrukk Bekehrung, als auch die besonderen Buße, Reue und Sinnesänderung in der kirchlichen Sprache nicht allein als Bezeichnung für den Anfang des neuen Lebens gebraucht werden,

---

[1] V. p. 168. ostendendum est quod scriptura in poenitentia seu conversione has duas partes ponit.

[2] Apol. Conf. ibid. Paulus fere ubique cum describit conversionem facit has duas partes mortificationem et vivificationem . . . . sunt ergo hae duae partes contritio et fides.

sondern auch für das, was in Bezug auf die noch übrige Sünde in der Fortsezung desselben vorkommt. Allein aus dem oben [1] auseinandergesezten folgt, daß ein sehr großer Unterschied sein muß zwischen dem, was zum Umkehren von der Sünde gehört für die noch nicht, und was für die schon in der Gemeinschaft mit dem Erlöser lebenden. Den lezteren kann der Zusammenhang mit dem Erlöser und die dem gemäß geänderte Gesinnung zwar verdunkelt worden sein und in ihrer Wirksamkeit gehemmt, aber verloren gegangen ist keines von beiden. Daher wird ihnen zwar keine Sünde zum Bewußtsein kommen ohne Reue, aber weder werden sie das neue Leben wieder von vorn anzufangen brauchen, noch werden sie einer Sinnesänderung im strengsten Sinne nöthig haben. Was hingegen den Glauben betrifft: so ist wol offenbar, daß der Glaube ein beständig fortdauernder Gemüthszustand ist, und daß hier in der Lehre von der Bekehrung genau genommen nur von der Entstehung des Glaubens die Rede sein kann. Denn Aneignung, Besizergreifung [2], ist ein einmaliger Act; der Glaube in seiner Währung gedacht ist hingegen das mit jenem Act beginnende beharrliche Bewußtsein des Besizstandes. Ist sonach der 187
Anfang des göttlich bewirkten Glaubens schon wesentlich in der Bekehrung, seine Währung aber der bleibende Grundzustand des neuen Lebens: so wird dadurch zugleich bei der relativen Trennung von Wiedergeburt und Heiligung die nothwendige Zusammengehörigkeit von beiden und die Stätigkeit des göttlichen Wirkens in dem ganzen Verlauf der neuen Schöpfung vorläufig dargestellt. — Daß aber die römische Kirche den Glauben nicht mit zur Bekehrung rechnet, statt dessen aber Bekenntniß und Genugthuung, wovon die erste recht verstanden schon in der Reue liegt, die andere aber unmöglich ist, dies hat theils seinen Grund in ihrer Lehre von der Kirche, theils darin, daß diese Kirche das Wort Glauben anders gebraucht, indem sie nur die göttlich mit-

[1] §. 74.

[2] Expos. Simpl. XV. p. 42. fides Christum recipit.

getheilte und von uns angenommene Kenntniß von des Menschen Bestimmung darunter versteht, weshalb sie denn auch behauptet der Glaube gehe der Buße und Bekehrung voran [1]. Nun ist freilich diese Verschiedenheit des Sprachgebrauchs unangenehm, weil sie die Auseinandersezung der Differenzpunkte erschwert: so wie auch das unangenehm ist, daß im gemeinen Leben dasselbe Wort so oft von einer nicht nur ebenfalls keine Bewegung des Willens in sich schließenden, sondern auch unzureichend begründeten Ueberzeugung gebraucht wird. Demohnerachtet dürfen wir das Wort nicht fahren lassen, sondern müssen es bei seinem wohlerworbenen Recht um so mehr schüzen, als einerseits die Sprach-
188 gemäßheit unserer Gebrauchsweise leicht nachzuweisen und der Ausdrukk unter uns völlig einheimisch geworden ist als Uebersezung des Wortes, wodurch die Ursprache der Schrift den Gemüthszustand des Menschen bezeichnet, welcher sich in der Gemeinschaft Christi zufriedengestellt und kräftig fühlt, andrerseits aber er im Streit gegen die Werkthätigkeit der römischen Kirche einen neuen geschichtlichen Werth für uns gewonnen hat.

2. Betrachten wir Buße und Glaube in ihrer Bedeutung als das Ganze der Bekehrung umfassend; so muß in beiden zusammen, wie jeder Wendepunkt zugleich das Ende der einen Richtung ist und der Anfang der entgegengesezten, auch das Sein des Menschen in dem Gesammtleben der Sünde aufhören und das Sein desselben in der Gemeinschaft Christi anfangen. Da wir aber in beiden nur als Selbstthätige sein können, entgegengesezte Thätigkeiten aber nur nach einander sein können: so ist der Wendepunkt zwischen beiden eine zwiefache Unthätigkeit in der

---

[1] Catech. rom. praef. 27. Cum enim finis qui ad beatitudinem homini propositus est altior sit, quam ut humana mentis acie perspici possit, necesse ei erat ipsius a Deo cognitionem accipere. Haec vero cognitio nihil aliud est nisi fides. — ibid. P. II. de poenit. 8. Verum in eo quem poenitet, fides poenitentiam antecedat necesse est . . . ex quo fit, ut nullo modo poenitentiae pars recte dici possit.

Form eines Nichtmehrthätigseins in jener und Nochnichtthätigseins in dieser. Für sein geistig lebendiges Sein bleibt daher dem Subject nur übrig statt der verschwindenden Thätigkeit der leidentliche Nachklang derselben im Gefühl, und in Bezug auf die noch nicht begonnene als leidentliche Vorahnung das Verlangen. Das erste nun ist die Reue, welche allerdings das Sein in der Gemeinschaft der Sünde aussagt, aber nicht als selbstthätig, denn Reue ist immer nur wo der bereute Zustand abgestoßen wird, sondern als Festhalten eines vergangenen im Selbstbewußtsein. Dieses Bewußtsein ist in jedem Moment, welcher auch nur Annäherung an den Uebergang sein soll nur Aussage einer Störung und Hemmung des eigentlichen Lebens, also Unlust; und die der Bekehrung angehörige Reue, welche sich nicht auf einzelnes sondern auf den Gesammtzustand bezieht, und ihn für immer abstößt, ist mithin für sich allein betrachtet die reinste vollkommenste Unlust,
welche in ungestörter Steigerung gedacht allerdings das Leben 139
auflösen könnte [1]. Und hier ist zu bemerken, daß die Reue, welche mit der aus dem Gesez entstehenden Erkenntniß der Sünde zusammenhängt, nicht die unmittelbar der Bekehrung angehörige sein kann. Denn einestheils vereinzelt das Gesez seiner Natur nach, und so kann auch die Reue nur auf die einzelnen Richtungen gehen nicht auf den Gesammtzustand und seinen innersten Grund; anderntheils ist in diesem Zusammenhang nichts, woraus sich eine entgegengesezte Richtung entwikkeln könnte, und diese Reue müßte also in ihrer Fortentwikklung ertödten oder verzweifeln machen. Wieviel also auch von dieser Reue voran gegangen sein mag, die wahre Bekehrungsreue muß immer zulezt entstehn aus der Anschauung der Vollkommenheit Christi, und so auch dieser Anfang der Wiedergeburt auf seiner erlösenden Thä-

---

[1] Apol. Conf. V. p. 169. Mortificatio significat veros terrores — quos sustinere natura non posset, nisi erigeretur fide. Ita hic (Col. 2, 11.) exspoliationem corporis peccatorum vocat, quam nos usitate dicimus contritionem, quia in illis doloribus concupiscentia naturalis expurgatur.

tigkeit beruhen. Und nur unter dieser Voraussezung versteht sich
auch die Zusammengehörigkeit von Buße und Glaube, indem
sich beide aus derselben Quelle entwikkeln. Christus kann nur
die vollkommenste Reue erwekken, indem seine sich mittheilende
Vollkommenheit uns in ihrer Wahrheit entgegentritt, welches eben
geschieht in der Entstehung des Glaubens; und er kann uns nur
mit seiner aufnehmenden Thätigkeit wirklich ergreifen, wenn in
Folge seiner uns bewegenden Selbstdarstellung unser bisheriger
Zustand gänzlich abgestoßen wird. Scheinen nun gleich auf diese
Weise Reue und Glaube unmittelbar zusammenzuhängen: so be-
ginnt doch auch das Sein in der Lebensgemeinschaft mit Christo,
weil wir uns dabei nicht anders verhalten können als die mensch-
190 liche Natur Christi sich in dem Act der Vereinigung verhielt mit
dem ruhenden Bewußtsein des Aufgenommenseins, welches nicht
nur ursprünglich ein freudiges und im Gegensaz gegen die Reue
aufrichtendes ist [1], sondern sich auch durch stetige Fortbewegung,
indem es eine Anregung des Willens schon in sich schließt, zur
Willensthätigkeit ausbildet, weshalb auch mit der Entstehung
des Glaubens die Bekehrung sich vollendet. Doch aber tritt
zwischen jenes ruhende Bewußtsein und die wirkliche Thätigkeit
das Verlangen, und zwar in zwei zusammengehörigen Formen
als das fortwährende von der Reue zurükkbleibende Abstoßen der
Gemeinschaft des sündlichen Lebens und als das Aufnehmenwol-
len der von Christo ausgehenden Impulse. Und dieses zweistrah-
lige Verlangen ist die von Christo gewirkte Sinnesänderung welche
Reue und Entstehung des Glaubens verbindend die wahre Ein-
heit der Bekehrung darstellt. Man kann sie daher mit gleichem
Recht, wenn man sich mehr an den ersten abstoßenden Strahl
hält, mit der Reue unter dem Begriff der Buße befassen, oder
wenn man sich an den positiveren anziehenden Strahl hält mit
zur Belebung ziehen, als man sie auch als ein eignes Mittelglied

---

[1] Ibid. Et vivificatio intelligi debet . . consolatio quae vere sustentat fugientem vitam in contritione.

aufstellen kann. — Gehen wir aber etwas weiter zurükk in das
Gesammtleben der Sündhaftigkeit, so finden wir mancherlei Reue
in dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit — denn von anderer
außerhalb des Christenthums oder gar ohne Bezug auf das Got-
tesbewußtsein kann hier nicht die Rede sein — welche also näher
und entfernter auch auf die Anschauung Christi zurükkgeht, und
nicht immer auf einzelnes sich beschränkt, sondern sich als Unlust
an der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit, wie diese in der
eignen Person zum Vorschein kommt, wirklich bewährt, sich aber
doch nicht in einer Stetigkeit der inneren Bewegungen bis zur 191
Entstehung des lebendigen Glaubens fortentwikkelt. Demohnge-
achtet sind solche vom Einfluß des christlichen Gesammtlebens
ausgehende Erregungen, wenn sie auch nur eine unzusammenhän-
gende und als zufällig erscheinende Mannigfaltigkeit von Momen-
ten bilden, dennoch als göttlich gewirkt anzusehen; und zwar im
Zusammenhang mit der göttlichen Ordnung nach welcher alle
Menschen in Beziehung mit dem Erlöser sollen gesezt werden,
und in diesem Sinn werden solche Zustände der *zuvorkom-
menden göttlichen Gnade* zugeschrieben [1]. Auf dieselbe
Weise erscheint auch Sinnesänderung vor dem stetigen Zusam-
menhang mit der Bekehrung, die ebenfalls, um so mehr als die
Einsicht welche vorher angestrebtes verwirft auf das Bild und
die Lehre Christi zurükk sieht, als ein Werk der vorbereitenden
Gnade zu betrachten ist. Und nicht immer vereinzelt finden wir
beides, sondern solche Reue und solche Sinnesänderung beziehen
sich auch auf einander, ohne daß der Charakter des vorbereitenden
deshalb aufhörte. Daher jener höhere Charakter beider nur an
der gleichzeitigen Entstehung des Glaubens kann erkannt werden,
und die vollkommne *wirksame* göttliche Gnade sich nur in der
Einheit aller dreier zeigt. Allerdings aber giebt es auch solche vor-

---

[1] Der Ausdrukk ist immer ungenau, da unserm allgemeinen Typus zufolge alle göttliche Gnade immer zuvorkommend ist, und richtiger wäre vorbereitende zu sagen.

läufige Annäherungen an den Glauben. Denn ein solches Durchdrungensein von der wenn auch nur für menschlich erkannten Vollkommenheit des Erlösers, daß ihm nicht mehr andere Weise oder Gottbegabte positiv gleich gestellt werden, ein solches Wohlgefallen an der Idee seines Reiches, wodurch es über andere menschliche Versuche gestellt wird, hat man Unrecht als ein Aburtheilen menschlicher Vernunft über ihn anzusehen, indem
192 eine Ahnung seiner höheren Würde darin schon verborgen liegen und eine innigere Hingebung sich daraus gestalten kann. Vielmehr ist auch dieses vorbereitende Gnade, und es gilt mithin auch von dem Glauben, daß der höhere Charakter desselben in seinem Entstehen nur an der Einheit mit den andern beiden Momenten zu erkennen ist. Hieraus folgt von selbst, da ja auch mit einer höheren Vorstellung von dem Erlöser, welche sich in der Seele erzeugt, gar leicht nur unvollkommne Reue und Sinnesänderung verbunden sein kann, daß die Bekehrung nicht an und für sich oder gar an irgend einem einzelnen bestimmten Zeichen von den Wirkungen der vorbereitenden Gnade unterschieden werden kann, sondern nur allmählig kann das eigne Bewußtsein darüber sicher und der Friede des Herzens fest werden. Denn auch schon Annäherungen an den Glauben müssen auf die Handlungsweise einen Einfluß haben, welcher von den ersten Anfängen der Heiligung um so weniger mit Sicherheit zu unterscheiden ist, als auch das wahre Leben Christi in uns sich nach den Gesezen der organischen Natur anfangs nur in schwachen unterbrochenen Regungen verkündigt, und erst allmählig eine zusammenhängende Thätigkeit sich daraus bildet. Wir sind also hiemit nur auf die stetigen Fortschritte in der Heiligung, nur daß wir diese in ihrem ganzen Umfange nehmen müssen, und auf unsere Theilnahme an der Verbreitung des Reiches Christi gewiesen. Denn auf der einen Seite ist das unvollkommne seiner Natur nach am meisten schwankend, auf der andern Seite läßt sich nicht denken, daß ein Mensch in die Einheit des Lebens mit Christo aufgenommen sei, ohne sich auch bald

in seinen Bestrebungen als ein Werkzeug seiner erlösenden Thätigkeit zu bewähren. Wenn daher der Erlöser die entscheidende Wirkung der göttlichen Gnade eine neue Geburt nennt: so haben wir auch dies mit darunter zu verstehen, daß sie wie die Geburt zum irdischen Leben einmal nichts völlig ursprüngliches ist, sondern ein verborgenes Leben ihr schon vorangeht, dann 193
aber auch, daß sie eben wie jene für den Neugebornen ein unbewußtes ist, und er sich nur allmählig als eine wirkliche Person in der neuen Welt finden lernt. Bei diesem von dem Erlöser selbst aufgestellten Bilde stehen bleibend haben wir uns dabei zu beruhigen, daß wenn auch weder Andere noch wir selbst den Anfang unseres neuen Lebens anzugeben vermögen, und er überhaupt der Zeit nach eben so wenig zu bestimmen sein mag, als dem Raume nach der Anfangspunkt des Windes, der Unterschied selbst zwischen dem neuen Leben und dem alten demohnerachtet derselbe bleibt, und wir auch unsers Antheils an dem ersten immer gewisser werden.

3. Daher nun kann die Zumuthung, jeder Christ müsse Zeit und Stunde seiner Bekehrung anzugeben vermögen, als eine willkührliche und anmaßende Beschränkung der göttlichen Gnade auch nie andere Folgen haben, als die Gemüther zu verwirren. Dieser Gedanke hat sich am bestimmtesten gestaltet in der Behauptung einer sonst achtungswerthen Partei unserer Kirche, daß nämlich jeder wahre Christ an einem Bußkampf, das heißt an einem an verzweifelnde Selbstverabscheuung grenzenden Hervortreten der Reue und an einem darauf folgenden eben so an unaussprechliche Seligkeit grenzenden Gefühl der göttlichen Gnade, den Anfang seines Gnadenstandes müsse nachweisen können, widrigenfalls alle Festigkeit des Herzens nur Täuschung und alle Beweise der Heiligung nur trügerisches Menschenwerk seien. Allein dies hat keinen Eingang in die öffentliche Lehre gefunden, und muß auch als eine bedenkliche Abweichung bezeichnet bleiben. Und zweierlei läßt sich in dieser Hinsicht bestimmt nachweisen.

Erstlich daß die wahre von der Reue bis zum Glauben sich
vollendende Sinnesänderung keinesweges immer aus einem sol=
chen Ueberschwang von Reue hervorsprießen müsse, welcher in ei=
193 nem beinahe das Dasein zersprengenden schmerzlichen Gefühl be=
steht. Denn einestheils ist das Maaß der Erregbarkeit so ver=
schieden, daß nicht nur was in einem minder beweglichen Ge=
müth in der That die höchste Erregung ist, dem beweglicheren
nur als untergeordnet erscheint, sondern auch in demselben Men=
schen findet sich eine ähnliche Verschiedenheit zu verschiedenen Zei=
ten, so daß schon eine Bestimmung und Vereinbarung hierüber
unmöglich ist. Anderntheils lehrt die Erfahrung aus unzähligen
Lebensbeschreibungen frommer Menschen, daß wenn auch Ge=
müthserschütterungen in ihnen vorgegangen waren, welche sie zu=
versichtlich für den Augenblikk der Bekehrung hielten, sie doch
nicht selten hernach wieder in solche Leerheit und Ungewißheit
versinken konnten, daß der angenommene Werth jener Augenblikke
ganz zweifelhaft erscheint; so daß auch in solchen Fällen die Festig=
keit des Herzens nur allmählig entsteht. Endlich muß man auch
in jeder Reue den Schmerz als die sinnlichere Seite von der
Mißbilligung, welche ja nicht bloß Urtheil ist sondern auch Ge=
fühl, als der geistigeren unterscheiden; indem beide in einem sehr
verschiedenen Verhältniß mit einander verbunden sein können, so
daß in einem zur Mäßigung aller sinnlichen Empfindungen schon
geübten Gemüth die strengste und tiefste Mißbilligung sein kann,
ohne daß der Schmerz in dem gleichen Verhältniß stehe. Ja auf
der einen Seite ist zu besorgen, daß wenn die Heftigkeit des
Schmerzes dem ganzen Zustand ein überwiegend sinnliches Ge=
präge giebt, alsdann die Reue selbst noch nicht lauter und auch
in ihren innersten Triebfedern von aller sinnlichen Beimischung
noch nicht frei sei, und demnach nicht geeignet, den lebendig ma=
chenden Glauben in ihrem unmittelbaren Gefolge zu haben. Und
auf der andern Seite, je öfter und stärker schon solche unvoll=
kommne Reue vor der Bekehrung eingetreten ist, desto leichter
kann auch das Verhältniß der Mißbilligung zum Schmerz sich in

der eigentlichen Buße anders gestalten; so daß, was jene gänz- 195
liche Selbstmißbilligung hervorruft, an welche sich der Glaube und der positive Pol der Sinnesänderung anschließt, nur wie eine Erinnerung an das frühere Leid und ein Schattenbild der schon erfahrenen Schmerzen sein darf. Hieraus geht aufs neue hervor, wie unzuläßig die Forderung ist, daß jeder solle die das neue Leben beginnende Wirkung der Gnade von den vorbereitenden an den Erscheinungen des Bewußtseins unterscheiden können. Wir können daher überhaupt dem Begriff des Bußkampfs nur in sofern Realität zugestehen, als man darunter den gesammten Wechsel von Zuständen versteht, von den ersten auffordernden und vorbereitenden Gnadenwirkungen an bis zu der unwandelbaren Festigkeit des Herzens im Glauben; in welchen längeren oder kürzeren Zwischenräumen sie aber zusammengedrängt oder verbreitet sind, und wie sehr während dieser Zeit die einzelnen Schwingungen von einander differiren, so wie ob die lezte grade die stärkste sein müsse, gänzlich unbestimmt lassen will. — Das zweite was festgestellt werden kann ist dieses. Wenn zu der Lebensgemeinschaft mit Christo auch die Theilnahme an seiner Seligkeit gehört: so muß diese auch von Anfang an, also auch in der Entstehung des Glaubens um so mehr mitgesezt sein, weil die der Reue anhaftende Unseligkeit nur durch ihr Gegentheil, nämlich die Seligkeit, aufgehoben werden kann. Da nun die beiden Hauptmomente der Bekehrung auch ganz nahe zusammenrükken können, und auch in der vollkommnen Reue der Schmerz nicht immer stark hervortritt: so sind auch gar mannigfaltige Verhältnisse möglich zwischen dem Schmerz in der Buße und der Freude in dem Bewußtsein der Lebensgemeinschaft mit Christo, und auch dieses, daß wenn zu einem schwachen Leidwesen ein herrlicheres Aufstrahlen der Freude sich ganz nahe gesellt, jenes dadurch fast ganz unscheinbar werden kann. Wie es also
unläugbar Gestalten der Bekehrung giebt, die am meisten als 196
eine nur eben noch glükkliche Rettung vor der Verzweiflung aufzufassen sind: so giebt es auch solche, in denen von einem sol-

chen Bußkampf gar nichts vorkommt, sondern die wie eine fast reine Beseligung von obenher empfunden werden, so fast nämlich als das schmerzliche in der Reue zurükkgedrängt werden kann ohne doch ganz zu verschwinden.

4. Wenn jedoch mehrere Lehrer sowol der englischen als auch der deutschen Kirche neuerlich die Behauptung aufstellen, es bedürfe überall keiner Bekehrung für die, welche im Schooß der christlichen Kirche geboren schon als Kinder in die Gemeinschaft derselben aufgenommen waren, indem diese ja schon Glieder an dem Leibe Christi wären, und schon in der Taufe die Wiedergeburt erlangt hätten: so müssen wir vermöge fast alles bisher auseinander gesezten hiezu die Zustimmung verweigern. Denn an und für sich findet sich alles, was früher als Ursache von der Entstehung der Sünde in dem Menschen angegeben worden, eben sowol bei den in der christlichen Kirche Gebornen als bei andern: so daß auch in jenen die Neigung einwohnt, das göttliche, was allerdings von der christlichen Gemeinschaft aus auf sie einwirkt, in das Gebiet des sinnlichen herabzuziehen. Ja man kann füglich sagen, daß sich in jedem auch christlichen Kinde bald mehr die heidnische leichtsinnig frevelnde, bald mehr die jüdische trübsinnig ängstliche Versinnlichung des göttlichen von selbst entwikkelt. Wenn also troz der Kindertaufe auch in ihnen die Sünde eine Macht wird: so bedürfen sie auch eben so sehr der Bekehrung, wie die außer der Kirche Gebornen. Der einzige wirklich gegebene Unterschied ist also nur der, daß es bei den lezten zufällig ist, ob und wie der Ruf des Evangeliums an sie gelangt, jene aber sind schon dadurch berufen, daß sie in einem natürlichen und geordneten Zusammenhang mit den Wirkungen der göttlichen Gnade stehn. Allein dadurch wird die hier darge-
197 legte natürliche Ordnung, nämlich die Folge der vorbereitenden und der belebenden Gnade keinesweges aufgehoben; wo aber diese Ordnung ist, da findet auch eine Bekehrung statt. Und jene Behauptung findet auch in unsern Bekenntnißschriften höchstens

einen scheinbaren Vorschub; im Grunde aber stimmen diese gänzlich mit dem obigen überein. Dies giebt sich theils dadurch zu erkennen, daß sie in der Behandlung der Lehre von der Bekehrung eines Unterschiedes zwischen in und außer der Kirche gebornen gar nicht erwähnen [1], theils dadurch, daß sie unserer Taufe ausdrükklich nur den Anfang der göttlichen Gnadenwirkungen zuschreiben [2]; daß dieser aber in der Kirche auch ohne vorgängige Taufe derselbe ist, beweisen die Taufgesinnten durch die That. Andere Stellen scheinen sich freilich jener Behauptung mehr zu nähern [3]. Allein wenn man bedenkt, wie sie anderwärts von der Wiedergeburt sagen, daß in derselben uns der h. Geist zum Verständniß der göttlichen Geheimnisse erleuchte [4], und daß mit
der Wiedergeburt die Heiligung beginne: so sieht man wol, daß 193
sie eigentlich nur die ursprüngliche Taufe der Erwachsenen und Verlangenden auf diese Art mit der Wiedergeburt verbinden, und dies nur gleichsam erlaubnißweise auf die Kindertaufe ausdehnen. Und gewiß ist nirgend in den Schriften dieser Kirche etwas mehreres gemeint, als was auch Calvin [5] über diesen Gegenstand

---

[1] Man vergleiche in der Apologie der Confession die ganze Behandlung der Begriffe: Buße, Bekenntniß und Genugthuung.

[2] Apol. Conf. I. Addidit etiam (Lutherus) de materiali quod spiritus sanctus datus per baptismum incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat (offenbar auch nur incipit creare) in homine. — ibid. IV. Igitur necesse est baptizare parvulos, ut applicetur iis promissio salutis.

[3] Expos. Simpl. XX. p. 71. Assignantur haec omnia baptismo. Nam intus regeneramur purificamur et renovamur a Deo per spiritum sanctum, foris autem accipimus obsignationem etc. — Conf. Gallic. XXXV. p. 123. Quamvis baptismus sit fidei et resipiscentiae sacramentum, tamen . . . affirmamus . . infantes . . esse baptizandos.

[4] Expos. Simpl. IX. p. 20. In regeneratione intellectus illuminatur per Spiritum sanctum ut et mysteria et voluntatem Dei intelligat.

[5] Institutt. IX. 16, 20. Baptizantur in futuram poenitentiam et fidem, quae etsi nondum in illis formatae sunt, arcana tamen spiritus operatione utriusque semen in illis latet.

sagt, welches mit dem obigen auch genau genug übereinstimmt, indem nur dasselbe unter den „Samen der Buße und des Glaubens" verstanden werden kann. — Daß man aber unwissentlich nur gar zu leicht wieder in das magische geräth, wenn man die Wiedergeburt mit unserer Art das Sakrament der Taufe zu handhaben in Verbindung bringt, das wird von selbst anschaulich werden, wenn wir nun noch die Frage beantworten, wie sich nach dem von uns allgemein aufgestellten Typus die aufnehmende Thätigkeit Christi und der leidentliche Zustand des Aufzunehmenden gegen einander verhalten.

5. Was nun das erste betrifft, so erscheint hier wieder eine Unbequemlichkeit unserer Anordnung, indem in der öffentlichen Lehre häufig die Wiedergeburt dem göttlichen Geist zugeschrieben wird, von welchem wir noch gar nicht gehandelt haben, so wie um auch an das nächste schon angekündigte zu erinnern die göttliche Thätigkeit in der Rechtfertigung Gott dem Vater pflegt beigelegt zu werden. Wir müssen aber hier wieder an den Grundsaz erinnern, daß das ganze Verfahren in der Erlösung so wie es ohne Unterschied für alle Völker Juden oder Heiden dasselbe
199 ist so auch für alle Zeiten, und daß die Selbigkeit der Erlösung und der christlichen Gemeinschaft gefährdet wäre, wenn unser Glaube entweder einen andern Gehalt hätte, oder auf eine andere Weise entstände — denn dies zieht nothwendig jenes nach sich — als bei den ersten Jüngern. Entsteht aber der Glaube auf dieselbe Art, so muß auch die Bekehrung auf dieselbe Art geschehen. In den ersten Jüngern nun wurde beides bewirkt durch das Wort im weiteren Sinn, d. h. durch die gesammte prophetische Thätigkeit Christi; und wir müssen also dieses gemeinschaftliche als solches eben so gut verstehen können, vorläufig auch ohne die Lehre von dem heiligen Geist, wie auch die Jünger ihren eignen Zustand ohne dieselbe verstanden. Fortwährend also ist es zunächst dieselbe göttliche Kraft des Wortes, den Ausdrukk in demselben Umfang verstanden, durch welche auch jezt noch die Be-

kehrung bewirkt wird und der Glaube entsteht. Nur daß die Selbstdarstellung Christi jezt vermittelt ist durch diejenigen, welche ihn verkündigen; da aber diese ihm als seine Organe angeeignet sind, mithin die Thätigkeit von ihm ausgeht, so ist sie immer wesentlich die seinige. Dies behaupten auch die meisten unserer Bekenntnißschriften, wenngleich mit derjenigen Bezugnahme auf den heiligen Geist, die uns erst unten deutlich werden wird, ganz bestimmt und ausschließend [1]. Und wenn andere Stellen sich weniger ausschließend zu erklären scheinen [2]: so wird in diesen lezten auf Ausnahmen Rükksicht genommen, welche genauer be-

---

[1] Augsb. Bek. V. Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesezt — dadurch als durch Mittel der heilig Geist erwekkt und die Herzen tröst und Glauben giebt. — Art. Smalc. VII. Constanter tenendum est Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente; und ist zu merken, wie hier die Mittheilung des Geistes als Resultat beschrieben wird, — ut ita praemuniamus nos contra Enthusiastas, qui iactitant se ante verbum et sine verbo spiritum habere. — Expos. Simpl. XIV. p. 36. Per poenitentiam autem intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo evangelii et spiritu sancto excitatam. — ibid. XVI. p. 43. Haec autem fides merum est Dei donum, quod solus Deus ex gratia sua . . . donat, et quidem per Spiritum sanctum mediante praedicatione Evangelii. — Conf. Gall. XXV. p. 120. Credimus quoniam non nisi per Evangelium fimus Christi compotes. — Conf. Belg. XXIV. p. 184. Credimus veram hanc fidem per auditum verbi Dei et Spiritus sancti operationem homini insitam eum regenerare.

[2] Expos. Simpl. I. p. 4. Quamquam enim nemo veniat ad Christum, nisi qui trahatur a patre ac intus illuminetur per spiritum sanctum, scimus tamen Deum omnino velle praedicari verbum Dei. Equidem potuisset per spiritum sanctum suum aut per ministerium angeli instituisse Cornelium etc. — Agnoscimus interim Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio etc. — Conf. Helv. XIV. p. 97. Quae (ecclesia) externis . . ritibus ab ipso Christo institutis et verbi Dei . . publicâ disciplinâ . . ita construitur, ut in hanc sine his nemo nisi singulari Dei privilegio censeatur.

scheint sich von selbst zu verstehen, daß wenn dieser Moment der Anfang einer höheren Lebensform ist, welche nur von Christo mitgetheilt werden kann, weil sie nur in ihm ursprünglich gegeben ist, daß dem Aufgenommenwerden selbst keine Ursächlichkeit zukommen kann, wie auf keine Weise jene höhere Form aus der niederen Lebensstufe weder Eines noch mehrerer zu bekehrenden hervorgehen kann. Auf der andern Seite, wenn wir bedenken,
203 daß der Bekehrte hernach in der Lebensgemeinschaft Christi selbst und vorher auch, wenngleich in dem Gesammtleben der Sünde, doch als vernünftig sinnliches Einzelwesen selbstthätig ist, und daß überhaupt in keinem Lebendigen irgend ein ganzer Moment ohne alle Selbstthätigkeit sein kann: so sind zwei Fragen nicht zu umgehen, deren erste die ist, Wie sich das in dem Moment der Bekehrung gewiß vorhandene naturgemäße Thun des Subjekts zu der die Sinnesänderung und den Glauben hervorrufenden Einwirkung Christi verhält; die andere aber die, Wie sich der vorausgesezte leidentliche Zustand während der Bekehrung zu der darauf folgenden Selbstthätigkeit in der Gemeinschaft Christi verhält. — Was nun die erste betrifft: so können wir ohne von unserer Grundvoraussezung abzuweichen, die natürliche Selbstthätigkeit des Menschen in diesem Augenblikk nicht als Mitwirkung betrachten. Allerdings ist dabei mitwirkend, was schon durch die vorbereitende Gnade in ihm gesezt ist, allein dies ist selbst ein Theil der göttlichen Gnadenwirkung, und gehört ihm nicht als sein eignes Thun [1]. Was aus seinem eigenen Innern

---

[1] Sol. Decl. p. 674. Ex his consequitur, quam primum Spir. s. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Spir. s. cooperari possimus ac debeamus. — Hoc vero ipsum non est ex nostris carnalibus et naturalibus viribus, sed ex novis illis viribus, quae Spir. s. in nobis in conversione inchoavit. Welches eigentlich von der Zeit nach der Bekehrung gesagt noch mehr gelten muß als von der Zeit vorher. — Ibid. p. 681. . . hominem ex se ipso aut naturalibus suis viribus non posse aliquid conferre vel adjumentum adferre ad suam conversionem.

hervorgeht, könnte nur in sofern Mitwirkung sein, als durch diese eignen Thätigkeiten die Wirksamkeit der göttlichen Gnade wirklich bedingt wäre. Nun ist eine solche Bedingtheit allerdings nicht abzuläugnen. Denn das Wort, durch welches die 204
Einwirkung Christi vermittelt ist, kann diese Vermittelung nur leisten, sofern es in den Menschen eindringt, wozu die Thätigkeit sowol seiner Sinneswerkzeuge als der innern Functionen des Bewußtseins erforderlich ist. Daher auch mit Recht die Fähigkeit zu dieser Auffassung, auch sofern die Thätigkeit aller jener Functionen von dem freien Willen des Menschen abhängt, ihm in seinem natürlichen Zustand beigelegt werden muß [1]. Was aber geschieht, nachdem das Wort in die Seele eingedrungen ist, daß nämlich dasselbe seinen Zwekk bei den Menschen erreicht, dazu können wir keine natürliche Mitwirkung des Menschen zugeben. Daher auch der die Aufnahme des göttlichen Wortes begleitende Beifall, sofern er auf das wesentliche und eigenthümliche desselben gerichtet ist, nur den vorgängigen Gnadenwirkungen zugeschrieben werden darf. Wollte man hingegen die natürliche während der Einwirkung Christi zur Bekehrung als Widerstand ansehen: so müßte sie wenn auch nicht Mißfallen doch wenigstens Gleichgültigkeit sein, das heißt die Thätigkeit bliebe auf anderes gerichtet, und verhielte sich gegen jene Einwirkung wie Null. Kommt aber während eines solchen Zustandes die Bekehrung zu Stande, so geschieht es wenigstens nicht vermöge des so aufgenommenen Wortes. Mithin giebt auch die Annahme einer gänzlichen Beziehungslosigkeit der eignen Thätigkeit zu der höheren Einwirkung kein befriedigendes Resultat, und die Aufgabe bleibt stehn, einen mit der Einwirkung Christi in Bezug stehenden Thätigkeitszustand zu finden, welcher doch weder Widerstand wäre noch Mitwirkung. Gehen wir nun aus von der Mitwir- 205

---

[1] Ibid. p. 671. In eiusmodi enim externis rebus homo adhuc etiam post lapsum aliquo modo liberum arbitrium habet, ut . . . verbum Dei audire vel non audire possit.

kung, welche wir als eine vor der Auffassung hergehende schon zugegeben haben nämlich der organischen, und von dem Minimum des Widerstandes, nämlich der Richtung des Willens auf anderes welche wir schon abgelehnt haben, so ist offenbar, daß leztere auch nicht mit der ersten bestehen kann, daß also schon jene Mitwirkung der psychischen Organe zur Auffassung des Wortes auch eine Zustimmung des Willens in sich schließt, die aber nichts weiter ist als das sich hingeben in die Einwirkung oder das Freilassen der lebendigen Empfänglichkeit für dieselbe. Dieses Mittelglied, auf welches wir in allen ähnlichen Fällen zurükkommen, und welches ein leidentlicher Zustand ist, aber doch das Minimum von Selbstthätigkeit in sich schließt, welches zu jedem vollen Moment gehört, entspricht sonach der Aufgabe vollkommen; nur verdirbt man die Auflösung gänzlich, wenn man die Empfänglichkeit wieder theilt in eine thätige und leidende, und für unsern Fall nur die leidende will gelten lassen [1], indem man alsdann doch von einer andern gleichzeitigen Selbstthätigkeit Rechenschaft geben muß, da denn die alte Verlegenheit zurükkehrt. Gehen wir nun zu der andern Frage über, so ist klar, daß da das Leben des Erlösers überhaupt weil ausschließend durch das Sein Gottes in ihm bestimmt nur Thätigkeit ist, und gar nicht Leiden: so kann auch in der Gemeinschaft seines Lebens kein Moment bloß Leiden sein, weil alles, was darin von ihm ausgeht und Impuls wird, nothwendig Thätigkeit ist. Die Selbstthätigkeit in der Lebensgemeinschaft Christi beginnt also mit dem Aufgenommenwerden in dieselbe zugleich und ohne allen Zwischen-
206 raum, so daß man sagen kann die Bekehrung sei nichts anders als das hervorrufen dieser mit Christo vereinigten Selbstthätigkeit, das heißt die lebendige Empfänglichkeit geht über in belebte Selbstthätigkeit. Jedes Gesteigertwerden jener lebendigen Em-

---

[1] Vgl. u a. Gerhard T. V. p. 113. und Sol. Decl. p. 662. Et hoc ipsum vocat (Lutherus) capacitatem non activam sed passivam, welches leztere jedoch nicht Luthers Worte sind.

pfänglichkeit ist ein Werk der vorbereitenden göttlichen Gnade;
durch die zur Bekehrung wirksame Gnade aber wird sie in be-
lebte Selbstthätigkeit verwandelt. Verfolgen wir aber jenes Ele-
ment von diesem Punkt, wo es schon durch die vorbereitenden
Gnadenwirkungen gesteigert erscheint, weiter rükwärts, und fra-
gen worin denn in den ersten Anfängen die Lebendigkeit bestan-
den habe, wodurch sie sich von der Passivität unterschieden: so
ist wol nur hinzuweisen auf das wenn auch noch so sehr an die
Grenze der Bewußtlosigkeit zurükgedrängte doch nie gänzlich er-
loschne Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott, welches mit
zur ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur ge-
hört. Indem wir dieses also als den ersten Anknüpfungspunkt
für alle göttlichen Gnadenwirkungen aufstellen: so schließen wir
nur jene gänzliche der menschlichen Natur durchaus nicht ange-
messene Passivität aus, vermöge deren der Mensch in dem Be-
kehrungsgeschäft den leblosen Dingen gleichen soll [1], sezen aber
dadurch nichts von dem, was wir in unserm christlichen Selbstbe-
wußtsein schon der Gnade Gottes in Christo zuschreiben; denn das
bloße Verlangen ist keine That, sondern nur das Vorgefühl einer
unter Voraussezung einer von anderwärts her kommenden Aufre-
gung möglichen That, ja nur dasselbe was sich als Erlösungsbe-
dürftigkeit manifestirt, und ohne welches folgerecht auch keine Un-
lust an der allgemeinen Sündhaftigkeit möglich wäre, sondern die
Selbstberuhigung bei der Unvermeidlichkeit der Sünde allgemein
sein müßte. Dieses Verlangen ist also nur der in dem mensch- 207
lichen Geschlecht unaustilgbare Rest jener ursprünglichen gött-
lichen Mittheilung, welche die menschliche Natur constituirt, mit-
hin nicht an und für sich sondern nur sofern sie zur bestimmen-
den Kraft erhoben wird, den Gegensaz zwischen Natur und
Gnade bildet. Ja die Parallelle zwischen dem Entstehen des

[1] Sol. Decl. p. 662. Antequam autem homo per Spir. s. . . regeneratur . . ex sese ad conversionem nihil . . cooperari potest, nec plus quam lapis truncus aut limus.

göttlichen Lebens in uns und der Menschwerdung des Erlösers bewährt sich auch hier. Denn die Leidentlichkeit der menschlichen Natur in jenem Moment war eine eben solche lebendige Empfänglichkeit für ein absolut kräftiges Gottesbewußtsein, ja gleichsam ein Verlangen durch ein solches ergriffen und bestimmt zu werden, welche durch jenen schöpferischen Act in personbildende Selbstthätigkeit verwandelt wurde, wie dieses Verlangen durch die Selbstmittheilung Christi in der Bekehrung zu einer ein zusammenhängendes neues Leben constituirenden Selbstthätigkeit gesteigert wird.

Zweiter Lehrsaz. Von der Rechtfertigung.

§. 109. Daß Gott den sich Bekehrenden rechtfertigt, schließt in sich, daß er ihm die Sünden vergiebt, und ihn als ein Kind Gottes anerkennt. Diese Umänderung seines Verhältnisses zu Gott erfolgt aber nur, sofern der Mensch den wahren Glauben an den Erlöser hat.

Augsb. Bek. IV. Und . . wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünden erlangen und vor Gott gerecht geschäzt werden aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben. — Conf. Tetrap. III. p. 231. . . nostri hanc totam (iustificationem) divinae benevolentiae Christique merito acceptam referendam solaque fide percipi docuerunt. — Expos. Simpl. XV. p. 40. 41. Iustificare significat peccata remittere, a culpa et poena absolvere in gratiam recipere
208 et iustum pronunciare. . . Certissimum est autem omnes nos . . iustificari solius Christi gratiâ, et nullo nostro merito aut respectu. . . . Quoniam vero iustificationem hanc recipimus non per ulla opera sed per fidem . . ideo docemus . . hominem iustificari sola fide in Christum. — Conf. Gallic. XVIII. p. 117. Credimus totam nostram iustitiam positam esse in peccatorum nostrorum remissione, quae sit etiam . . unica nostra felicitas. Itaque . . . insita Jesu Christi obedientiâ acquiescimus, quae quidem nobis imputatur, tum ut tegantur omnia nostra peccata, tum etiam ut gratiam

coram Deo nanciscamur. — ibid. XX. Credimus nos sola fide fieri huius iustitiae participes. . . Itaque iustitia quam fide obtinemus pendet a gratuitis promissionibus, quibus nos a se diligi Deus declarat et certificatur. — Conf. Belg. XXII. p. 183. Interim proprie loquendo nequaquam intelligimus ipsam fidem esse quae nos iustificat, ut quae sit duntaxat instrumentum, quo Christum iustitiam nostram apprehendimus. — ibid. XXIII. Credimus nostram beatitudinem sitam esse in peccatorum nostrorum propter Jesum Christum remissione atque in ea iustitiam nostram coram Deo contineri. — Joh. 1, 12. Gal. 3, 26. 4, 5.

1. Auch in Behandlung dieses Gegenstandes stimmt der Sprachgebrauch der angeführten symbolischen Schriften nicht genau, und also auch der in unserm Saz nicht gleichmäßig mit allen. Wenn die einen wie wir den Ausdrukk Rechtfertigung für den weiten Begriff gebrauchen, so brauchen andere dafür den Ausdrukk Sündenvergebung, wenn sie nämlich darin unsre ganze Glükkseligkeit sezen; und soll dann Rechtfertigung noch etwas besonderes sein, so muß sie unter jener mit enthalten gedacht werden. Indessen ist einleuchtend, daß Sündenvergebung an und für sich nur die Aufhebung einer negativen Größe ist, und also keine Bezeichnung für die ganze Glükkseligkeit sein kann. Wie denn auch von unserm Standpunkt aus betrachtet auch streng genommen nur ein Verhältniß zu Gott aufgehoben wäre, aber kein 200
neues gesezt, ausgenommen wenn ein früheres schon statt gefunden hätte; denn sonst sind, wenn einer dem andern vergeben hat, beide nur eben so auseinander, wie sie vorher waren. Da nun der Ausdrukk Rechtfertigung auf dasselbe Verfahren einer Untersuchung des Betragens hinweisend einen positiveren Klang hat, zumal an Recht gehabt haben hier nicht zu denken ist: so ist er schon dadurch mehr geeignet, entweder neben jenem negativen ein entsprechendes positives Element, wie es in dem Augsb. Bek. erscheint, oder auch, welches hier vorgezogen worden ist, das Ganze zu bezeichnen und neben der Sündenvergebung noch ein positives Element erwarten zu lassen. Vorzuziehen war aber diese Bezeichnung, weil wo die Sünde vorausgesezt werden muß, eine

Rechtfertigung, wie sie auch entstehe, die Sündenvergebung in sich schließen muß; indem aber nur unter der Rechtfertigung noch etwas enthalten ist, so bleibt das andere besonders nachzuweisen. Dieses mehrere positive drükken die übrigen auf eine ziemlich unbestimmte und zugleich unbequeme Weise aus durch Gnade erlangen zu Gnaden angenommen werden; unbestimmt weil das hinzukommende nicht seinem Inhalt nach erklärt wird, unbequem weil derselbe Ausdrukk in dieser Region der Glaubenslehre überall von göttlicher Thätigkeit gebraucht hier nur das Resultat derselben andeuten soll. Unsere Bezeichnung dieses positiven Elementes ist ohnstreitig bestimmter, aber wenn gleich der Ausdrukk Kindschaft oder Adoption bei den Glaubenslehrern häufig vorkommt, doch so wenig an dieser Stelle symbolisch, daß wir auf Schriftstellen zurükkweisen mußten, in denen er auf das bestimmteste und zwar in demselben Zusammenhang begründet ist. Sie hat zwar dieses gegen sich, daß sie sprachlich weder mit dem allgemeinen noch mit dem andern besonderen Ausdrukk zusammen-
210 hängt; allein dies verschwindet, sobald das Sachverhältniß gehörig auseinander gesezt wird. — Ganz abweichend von dem evangelischen ist der Sprachgebrauch der römischen Kirche für den Ausdrukk Rechtfertigung, indem sie ihn nicht als ein Correlat der Bekehrung und also unter der Wiedergeburt mit befaßt, sondern vielmehr allgemeiner als diese, sie und die Heiligung zugleich umfassend, gebraucht. Bedenken wir nun, wie auf der andern Seite der Glaube vor die Bekehrung verlegt wird: so sieht man, wie beides zusammengehört, um Glauben und Rechtfertigung möglichst weit auseinander zu bringen, und dann desto leichter die Rechtfertigung des Menschen als von seiner Heiligung abhängig darstellen zu können. Aber auch abgesehen hievon kann es nicht rathsam sein, den Unterschied möglichst zu verwischen zwischen dem, was göttliche Wirkung auf den Menschen und dem was göttliche Wirkung in dem Menschen ist. Zumal uns hier das frühere Leben ohne göttliche Einwirkung in der Erfahrung gegeben ist, und wir darauf angewiesen sind, das folgende als in

dem Wendepunkt begründet von diesem selbst als dem Begründenden wohl zu unterscheiden.

2. Da doch die Rechtfertigung dasselbige ist für das in der Betrachtung ruhende Selbstbewußtsein, was die Bekehrung für das in Willensregung übergehende: so ist auch eine Analogie zwischen den beiden Theilen beider zu erwarten; und die Buße als das durch das Bewußtsein der Sünde bewegte Selbstbewußtsein kommt eben so in der Sündenvergebung zur Ruhe, wie der von seiner Entstehung an durch die Liebe thätige Glaube im Gedanken das Bewußtsein der Kindschaft Gottes ist, als welches dasselbe ist mit dem von der Lebensgemeinschaft mit Christo. Daß jedoch dies nicht so zu verstehen ist, als ob die Sündenvergebung auch könne vor dem Glauben hergehn, sagt der Saz selbst; sondern nur so, daß sie eben so das Ende des alten Zustandes aussagt wie die Buße, und die Kindschaft Gottes eben so den Charakter des neuen ausspricht wie der Glaube. 211
Beides nun ist allerdings eben so wie beide Momente der Bekehrung von der gesammten Thätigkeit Christi abhängig, drükkt aber doch unmittelbar und an sich nur das Verhältniß des Menschen zu Gott aus. In dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit hat der Einzelne als Mensch kein anderes Verhältniß zu Gott als vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit das Bewußtsein der Verschuldung gegen ihn und der Strafwürdigkeit. Daß dieses nun aufhören muß, wenn erst durch und mit dem Glauben die Lebensgemeinschaft mit Christo entstanden ist, ist offenbar [1]. Fragt man aber, wie dies geschieht: so ist freilich am leichtesten zu sagen, daß je länger und ununterbrochener wir von Christo getrieben werden, um desto eher wir die Sünde vergessen, weil sie nicht mehr erscheint, und kommt die Sünde nicht ins Bewußtsein, dann auch nicht die Schuld und Strafwürdigkeit. Allein erstlich hieße dieses die Veränderung des Verhältnisses zu

---

[1] Vgl. §. 107, 1.

Gott erst an das Ende der Heiligung sezen, so daß neben derselben das Bewußtsein der Strafwürdigkeit, mithin auch die Unseligkeit fortdauern müßte; dann aber wäre auch das Vergessen der Schuld kein Bewußtsein der Sündenvergebung; denn diese ist wenngleich nur Aufhebung eines früheren doch ein wirkliches Bewußtsein, in welchem die Erinnerung an die Sünde wesentlich mit enthalten ist. Sollen also Rechtfertigung und Bekehrung gleichzeitig sein: so muß die Sündenvergebung in uns gesezt sein, während die Sünde und das Bewußtsein derselben auch noch gesezt ist. Nur freilich wenn die Beziehung der Sünde auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes aufhören soll, muß auch sie und ihr Bewußtsein anders geworden sein. Ist nun der, welcher sich in die Lebensgemeinschaft Christi hat aufnehmen lassen, in sofern er nun von diesem angeeignet ist, der neue
212 Mensch, und beides ein und dasselbe Bewußtsein; so ist in dem neuen Menschen die Sünde nicht mehr thätig, sondern sie ist nur die Nachwirkung oder Rükkwirkung des alten Menschen. Der neue Mensch also eignet sich die Sünde nicht mehr an, und arbeitet auch gegen sie als gegen ein fremdes, wodurch also das Bewußtsein der Schuld aufgehoben ist. Die Strafwürdigkeit aber muß theils schon hiermit verschwinden, theils liegt in der Lebensgemeinschaft Christi nicht nur als etwas ungewisses künftiges sondern unmittelbar die Bereitwilligkeit und Berechtigung zur Gemeinschaft der Leiden Christi, womit nun unverträglich ist, daß er gesellige und noch weniger natürliche Uebel für Strafe achte [1], oder gar noch künftige Strafe fürchte, da er ja auch in die Gemeinschaft des königlichen Amtes Christi aufgenommen ist. Und so wird ihm des Glaubens wegen das Bewußtsein der Sünde zu dem der Sündenvergebung. Was aber das zweite Element betrifft, so ist es nicht möglich, daß Christus in uns lebe, ohne daß auch sein Verhältniß zu seinem Vater sich in uns gestalte, wir mithin an seiner Sohnschaft Theil nehmen,

[1] Röm. 8, 28. 35 — 39.

welches die von ihm herrührende Macht ist Kinder Gottes zu sein; und dieses schließt die Gewährleistung der Heiligung in sich. Denn das Recht der Kindschaft ist, zur freien Mitthätigkeit im Hauswesen erzogen zu werden, und das Naturgesez der Kindschaft ist, daß sich durch den Lebenszusammenhang auch die Aehnlichkeit mit dem Vater in dem Kinde entwikkle. — So sind auch beide Elemente unmöglich von einander zu trennen. Denn eine göttliche Adoption ohne Sündenvergebung wäre nichtig, da die Strafwürdigkeit Furcht erzeugt, und diese Knechtschaft; und durch Sündenvergebung ohne Adoption wäre kein constantes Verhältniß zu Gott gesezt. Beide aber in dieser Ungetrenntheit sind die gänzliche Umkehrung des Verhältnisses zu Gott, welche 213
nur, sofern mit dem Ausziehn des alten Menschen verbunden, Sündenvergebung, sofern mit dem Anziehn des neuen, Adoption heißt. Und beide sind auch so gegenseitig durch einander bedingt, daß man jedes Element beides als das frühere und als das spätere ansehen kann. Denn auf der einen Seite scheint das Gefühl des alten Lebens erst getilgt sein zu müssen, ehe das des entgegengesezten neuen sich bilden kann, auf der andern Seite liegt nur in dem neuen das Recht und die Kraft, sich des alten zu entschlagen. Man kann also gleich richtig sagen, nachdem dem Menschen die Sünden vergeben sind, wird er in die Kindschaft Gottes aufgenommen, und nachdem er in die Kindschaft Gottes aufgenommen worden, erhält er Vergebung der Sünden.

3. Diese Darstellung der Sache wird zwar nicht leicht dem Mißverständniß ausgesezt sein, als ob jeder sich selbst rechtfertige, indem sie ja alles auf die Einwirkung Christi zurükführt. Aber doch, indem sie die Rechtfertigung ganz aus der Bekehrung ableitet, scheint sie auch diese eben so wie die Bekehrung ganz und gar Christo zuzuschreiben und so zwar dem ganz zu entsprechen, daß die beiden Theile der Wiedergeburt sich zu einander verhalten wie Mittheilung der Vollkommenheit und Mittheilung der Seligkeit Christi, und also ganz auf Christum zurükgeführt wer-

den, welches sich genau auch symbolisch rechtfertigen läßt [1], zugleich aber doch ganz abzuweichen von der herrschenden Art und Weise, welche bei der Rechtfertigung auf eine göttliche Thätigkeit zurükkgeht, und beide Sündenvergebung und Adoption auf
214 eine besondere Weise Gott zuschreibt [2]. Und dieselbe Forderung liegt auch in unserer Anlage, sofern die Rechtfertigung als Veränderung des Verhältnisses zu Gott beschrieben ist; wobei natürlich die Thätigkeit Gott zukommen muß, der Mensch aber nur im leidentlichen Zustand gedacht werden kann. Was nun das lezte betrifft, so haben wir uns schon mit der herrschenden Darstellung dadurch in Verbindung gesezt, daß wir alles hieher gehörige nicht etwa schon der Selbstthätigkeit des bekehrten wenngleich der durch Christum bedingten und von ihm hervorgelokkten zugeschrieben haben, als ob die Rechtfertigung ein Theil der Heiligung wäre oder aus dieser hervorginge, sondern wir haben sie ganz aus der Einwirkung Christi abgeleitet, welche in der lebendigen Empfänglichkeit den Glauben bewirkt. Was aber das erste betrifft, so müssen wir sehen, wie sich die Formel eines göttlichen Actes der Rechtfertigung zu dem bisherigen verhält. Hier ist nun *zuerst* dieses klar, daß wir uns diesen göttlichen Act keinesweges können unabhängig denken von der Wirksamkeit Christi in der Bekehrung, als ob eines ohne das andere sein könnte. Dies geht eben so aus dem bisherigen hervor, indem wir uns die Rechtfertigung selbst und die Bekehrung, als durch einander bedingt gedacht, wie es auch in den kirchlichen Formeln liegt, welche den Glauben als das aufnehmende Organ für diesen Act darstellen, denn er wäre ja nichts wenn er nicht aufgenommen

---

1 Conf. Belg. XX. p. 183. Necessarium est enim aut omnia quae ad salutem nostram requiruntur in Jesu Christo non esse, aut si in eo sunt omnia, tum eum, qui fide Jesum possidet, totam salutem habere.

2 Und dies ist, sofern wir voraussezen dürfen, daß der Ausdrukk rechtfertigen, wie er hier erklärt ist, dem Paulinischen δικαιῶσαι entspricht, auch biblisch; dies erhellt am schlagendsten aus Röm. 8, 33.

würde [1]. In der asketischen Prosa und Poesie wird dieser Zu-
sammenhang häufig mit Bezug auf die Vertretung Christi darge- 215
stellt, als ob Christus denjenigen, in welchem er den Glauben
gewirkt, nun Gott anzeige, und ihn zur Ertheilung der Sünden-
vergebung und der Kindschaft empfehle. Wobei freilich das poe-
tische sehr hervorsticht; denn es ist eine starke Versinnlichung,
wenn wir uns vorstellen sollen, daß Christus Gott etwas anzeige.
Weder in dieser positiven noch in jener negativen Formel liegt
aber irgend eine Abhängigkeit eines göttlichen Actes von der
Wirksamkeit Christi oder ihrem Resultat, auch nicht in der mitt-
leren Form eines Bewogenwerdens durch Christum. Denn wir
haben ja auch dieses schon, wann Jeder und wer jedesmal zur
Bekehrung gelange, nicht zu dem Reich der Gnade gerechnet also
in die Abhängigkeit von Christo gestellt, sondern zum Reich der
Macht und in die von Gott, wie ja eben dieses das Ziehen des
Vaters zum Sohne ist. Zweitens läßt sich, wenn wir soviel es
sein kann ohne Versinnlichung und mit dogmatischer Schärfe reden
wollen, hier eben so wenig als anderwärts ein zeitlicher in einem
bestimmten Moment erfolgender und eben so wenig ein auf einen
Einzelnen gerichteter Act annehmen; sondern nur eine einzelne
und zeitliche Wirkung eines göttlichen Actes oder Rathschlusses
kann es geben aber nicht einen solchen selbst. Das heißt, nur
insofern jede dogmatische Behandlung von dem Selbstbewußtsein
des Einzelnen ausgeht, und so auch diese von dem der Verän-
derung seines Verhältnisses zu Gott, können wir uns die recht-
fertigende göttliche Thätigkeit in ihrer Beziehung auf den Ein-
zelnen denken; und weil Jeder diese Veränderung an andere
dazu gehörige knüpft, so erscheint jene Beziehung als diesen gleich- 216

[1] Auch symbolische Formeln stellen diese Unzertrennlichkeit dar wiewol nicht selten in schwankenden Ausdrükken, aus denen erst wenn man sich die Aufgabe stellt sie auszugleichen das Sachverhältniß klar hervorgeht z. B. Expos. Simpl. XV. p. 42. Itaque iustificationis beneficium non partimur partim gratiae Dei vel Christo partim nobis . . . sed in solidum gratiae Dei in Christo per fidem tribuimus.

zeitig. Nur in sofern und zu diesem Behuf ist eine solche Vereinzelung und Verzeitlichung göttlicher Thätigkeit vergönnt, aber sie darf nicht für etwas an und für sich gehalten werden, als ob die Rechtfertigung jedes Einzelnen auf einem abgesonderten göttlichen Rathschluß beruhte, wenn man ihn auch als von Ewigkeit her gefaßt und an dem bestimmten Zeitpunkt nur in Wirklichkeit tretend darstellen wollte [1]. Vielmehr giebt es nur Einen ewigen und allgemeinen Rathschluß der Rechtfertigung der Menschen um Christi willen. Dieser Rathschluß wiederum ist derselbe mit dem der Sendung Christi, sonst müßte diese ohne ihren Erfolg in Gott gedacht und beschlossen sein, und dieser wiederum ist nur Einer auch mit dem der Schöpfung des menschlichen Geschlechts sofern erst in Christo die menschliche Natur vollendet ist. Und wie in Gott denken und wollen, wollen und thun nicht zu trennen sind: so ist auch alles dieses nur Ein göttlicher Act zur Umänderung unsers Verhältnisses zu Gott, dessen zeitliche Manifestation in der Menschwerdung Christi von welcher die gesammte Neuschöpfung der Menschen ausgeht, ihren Anfang nimmt. Und von da ab ist auch die zeitliche Kundgebung dieses göttlichen Actes eine wahrhaft stetige, erscheint aber uns ihrer Wirkung nach in soviel von einander getrennte Punkte gleichsam zerschlagen, als einzelner Menschen Vereinigung mit Christo gesezt wird. Betrachten wir nun die Rechtfertigung in ihren beiden Elementen, so werden wir eben so sagen müssen, daß einen einzelnen Rathschluß der Sündenvergebung und der Adoption annehmen hieße Gott unter den Gegensaz des abstracten und concreten oder des allgemeinen und einzelnen stellen, indem ja der Rathschluß der Erlösung nichts anders ist als das allgemeine in beider Beziehung. Außerdem aber ist dem Menschen das
217 Bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit nur von Gott geordnet in Beziehung auf die Erlösung, also nur als ein überall und für jeden mit dem Eintreten der Erlösung in sein Leben

---

[1] Vgl. Gerhard IV. p. 147.

verschwindendes, mithin bedarf es für das Aufhören derselben keines besonderen göttlichen Rathschlusses oder Actes, sondern nur daß dem Einzelnen das Bewußtsein dieses Aufhörens entsteht, und wie dies im Zusammenhang mit der Bekehrung geschehe, ist oben dargelegt. Eben so in Bezug auf die Adoption liegt in dem göttlichen Rathschluß der Erlösung oder der Neuschöpfung der menschlichen Natur schon dieses, daß Gott das menschliche Geschlecht angenehm ist in seinem Sohn, so daß es eines einzelnen Actes der den Einzelnen zu einem Gegenstand der göttlichen Liebe mache nicht bedarf, sondern nur in dem Einzelnen muß das Bewußtsein dieses Verhältnisses entstehn, und dies geschieht wie oben beschrieben. Daher wir nur Einen allgemeinen göttlichen Rechtfertigungsact in Bezug auf die Erlösung anzunehmen haben, welcher sich zeitlicherweise allmählig realisirt. Drittens ist endlich nicht mit Stillschweigen zu übergehen, daß sich in dieser Auseinandersezung noch eine Abweichung von der in unserer Kirche herrschenden Darstellung zu verbergen scheint. Diese leztere nämlich sieht den göttlichen Rechtfertigungsact für einen declaratorischen an, daß nämlich der Bekehrte von Gott für gerecht erklärt wird, und für diesen zugleich den Gegensaz zwischen unserer und der römischen Kirche bezeichnenden Ausdrukk scheint sich in dieser Entwikklung gar kein Ort zu ergeben. Die Sache verhält sich aber so. Jener Ausdrukk geht allerdings auf die hier geläugnete Mehrheit göttlicher Rechtfertigungsacte oder Decrete zurükk. Denn bei dem einen allgemeinen würde man sich nicht leicht das Declaratorische abgesondert denken. Gott hat den Erlöser geordnet weil durch ihn die Sünde weggenommen und die Menschen Gottes Kinder werden sollen; und so wie in Gott Gedanke und That eines ist, und er seinen Gedanken durch die 218
That ausspricht und diese ihn durch die Verkündigung fortpflanzt: so wäre ein besonderer Act, wodurch Gott — denn so müßten wir es doch fassen — sich selbst sagte was er in einem andern thut, etwas völlig leeres, sondern diese in den Schriften des alten Bundes häufig vorkommende Form ist nur eine von

den dort einheimischen Vermenschlichungen Gottes. Aber es ist genauer betrachtet mit den einzelnen declaratorischen Acten nichts anderes. Dieser könnte als solcher nicht bewirken, daß das Bewußtsein von dem Miterzeugen der Sünde nicht wieder entstände, und dann wäre er doch als solcher leer, und eben so die Declaration der Kindschaft, welche an und für sich nicht im Stande ist zu verhindern, daß der Mensch sich einer Theilnahme an der Feindschaft gegen Gott bewußt wird. Er wird also nur etwas durch den Zusammenhang mit der die Bekehrung hervorrufenden Einwirkung Christi; führen wir uns diese aber auch auf die allgemeine göttliche Anordnung zurükk: so verschwindet uns das declaratorische wieder in dem schöpferischen. Wohl aber kann man mit Recht sagen, jeder Act der Bekehrung sei, in sofern zugleich das Bewußtsein der Sündenvergebung und der Kindschaft Gottes mit dem Glauben entsteht, in dem Menschen selbst eine Declaration des allgemeinen göttlichen Rathschlusses um Christi willen zu rechtfertigen. Was aber das Verhältniß zur römischen Kirche betrifft: so ist es nur scheinbar, daß unser Gegensaz gegen sie auf der declaratorischen Beschaffenheit des göttlichen Rechtfertigungsactes liege, und sie wird sich wenig einverstanden erklären mit der Art, wie diese Beschaffenheit hier geläugnet wird. Denn hier bleibt es doch dabei, daß der Mensch gerechtfertigt sei, sobald der Glaube in ihm gewirkt worden [1], ihr Interesse dagegen ist festzustellen, daß er es erst werde durch die Werke.

219 4. Was endlich diese entscheidend protestantische Lehrweise betrifft, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, das heißt, daß die Anwendung jenes allgemein göttlichen Rechtfertigungsactes auf den einzelnen Menschen an die Entstehung des Glaubens geknüpft und durch dieselbe bedingt sei: so ist sie frei=

---

[1] Conf. Belg. XXIV. p. 185. Fide utique in Christum iustificamur, et quidem priusquam bona opera praestiterimus. — Apol. Conf. II. . . . quod fides sit ipsa iustitia, qua coram Deo iusti reputamur . . quia accipit promissionem . . seu quia sentit quod Christus sit nobis factus a Deo sapientia iustitia sanctificatio et redemtio.

lich um so nothwendiger, wenn man sich die Rechtfertigung als einen bloß declaratorischen Act vorstellt, weil es sonst leicht das Ansehn gewinnen könnte, als werde die Erlösung dem Menschen auf eine willkührliche, d. h. bezüglich auf ihn grundlose Weise angeeignet. Allein auch wenn wir das wirksame und declaratorische nicht von einander trennen, ist doch gleich nothwendig den Punkt zu bestimmen und die Art, wann und wie die rechtfertigende göttliche Thätigkeit sich an dem Menschen vollendet. Hierüber nun sind die Aussagen unseres Sazes diese. Zuerst, da mit der Sündenvergebung und Kindschaft der Mensch ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Liebe ist, daß er dieses nicht eher wird, als indem er Christum gläubig ergreift [1]. Darin liegt aber keinesweges, daß er vorher ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens oder Zornes sei, denn dergleichen giebt es nicht. Sondern der Ausdrukk „übersehen", dessen man sich an einer andern Stelle bedient, hat hier seinen eigentlichen Gebrauch, indem der Einzelne vorher für Gott gar keine Person in dieser Beziehung ist, sondern nur ein Theil der Masse, aus welcher erst durch die Fortwirkung des schöpferischen Actes, aus dem der Erlöser hervorging, Personen werden [2]. Wol aber ist, da der Glaube nur aus der Wirksamkeit Christi entsteht, dieses in un- 220
serm Saz enthalten, daß keine natürliche Beschaffenheit des Menschen, nichts was sich in ihm abgesehen von der Gesammtreihe der durch Christum vermittelten Gnadenwirkungen gestaltet, sein Verhältniß zu Gott ändere und seine Rechtfertigung bewirke; mithin daß es hiezu kein Verdienst irgend einer Art giebt. Woraus zugleich folgt, daß vor der Rechtfertigung alle Menschen vor Gott gleich sind unbeschadet der Ungleichheit der Sünden sowol als der guten Werke, und dies entspricht auch gewiß dem Selbstbe-

---

[1] Atqui extra controversiam est neminem a Deo extra Christum diligi. Calv. Institt. III. 11, 32.

[2] Sola gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. August. Enchir. XXIX.

wußtsein eines Jeden, der sich in der Gemeinschaft Christi findet, wenn er auf seinen vorigen Zustand in dem sündlichen Gesammtleben zurükksieht. Zweitens. Wenn nach dem obigen in der Rechtfertigung die Mittheilung der Seligkeit Christi ist, wie in der Bekehrung die seiner Vollkommenheit, und zu dem Glauben nicht noch etwas zukommen muß: so ist der Glaube seligmachend, und zwar so, daß diese Seligkeit durch nichts anderes hinzukommendes vermehrt werden kann, d. h. allein seligmachend. Denn durch das, wodurch die Seligkeit vermehrt werden kann, müßte sie auch entstehen können. Ja diese Seligkeit gehört überhaupt zu dem, was am wenigsten ein Mehr und Minder aufnimmt, sondern sich möglichst gleich bleibt. Denn wie die Vereinigung des göttlichen mit der menschlichen Natur in Christo bei aller Uebung und Fortentwikklung doch dieselbe blieb: so bleibt auch unsere Vereinigung mit Christo im Glauben immer dieselbe. Wogegen drittens auf die hievon gewöhnlichen Formeln, daß der Glaube die causa instrumentalis oder das ὄργανον ληπτικὸν für die
221 Rechtfertigung sei, unsere Darlegung des Sachverhältnisses allerdings nicht führt. Und diese Formeln sind auch allerdings vielen Mißverständnissen ausgesezt, und nicht sehr geeignet ein Licht über den Gegenstand zu verbreiten. Denn eine werkzeugliche Ursache gehört gar nicht als ein wesentlicher Bestandtheil in den Verlauf der ganzen Thätigkeitsreihe, wobei sie gebraucht wird, sondern wenn sie das ihrige gethan, wird sie bei Seite gelegt, der Glaube aber muß immer bleiben. Ein aufnehmendes Organ auf der andern Seite gehört zu der natürlichen Constitution, und aus dieser Formel kann sich also ein Schein bilden, als ob der Glaube etwas wäre, was Jeder zu der Wirksamkeit der göttlichen Gnade schon hinzubringen müsse, da wir doch nichts als unsere lebendige Empfänglichkeit mitbringen, welche ja das wahre aufnehmende Organ ist; und vielleicht ist es diese Formel, welche manche Theologen verleitet hat den Saz aufzustellen, daß der Glaube unser eignes Werk sein müsse, und erst wenn dieses vollbracht sei, könnten die Wirkungen der göttlichen Gnade beginnen.

Zweites Lehrstükk.

Von der Heiligung.

§. 110. In der Lebensgemeinschaft mit Christo werden die natürlichen Kräfte der Wiedergebornen ihm zum Gebrauch angeeignet, woraus sich ein seiner Vollkommenheit und Seligkeit verwandtes Leben bildet, welches der Stand der Heiligung heißt.

1. Die Beibehaltung des Ausdrukks Heiligung rechtfertigt
seine Schriftmäßigkeit hinlänglich; allein da er von dem ziemlich
unbestimmten und durch auseinandergehende Erklärungen und
Gebrauchsweisen noch verwikkelter gewordenen Begriff des Hei-
ligen abhängt, bedarf er für den dogmatischen Gebrauch noch ei- 222
ner Erklärung. Das nächste sprachgeschichtliche Moment, was
dabei in Anschlag kommt, ist der alttestamentliche Gebrauch des
Wortes von alle dem, was aus dem gemeinen Verkehr des Le-
bens abgesondert nur einem auf Gott sich beziehenden Gebrauch
geweiht ist. Diese Beziehung auf Gott aber ist ohne Unterschied
in jeder Thätigkeit, welche aus einem von Christo ausgehenden
Impuls erfolgt, weil das absolut kräftige Gottesbewußtsein
Christi sie hervorbringt, und schließt von selbst die Absonderung
von der Mitthätigkeit in dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit
in sich. Und da der menschlichen Natur die Gemeinschaft etwas
wesentliches ist, so liegt schon hierin die Voraussezung einer
wirksamen Tendenz zu einem neuen Gesammtleben, so wie auch
durch den angeführten alttestamentlichen Gebrauch der Ausdrukk
mit der priesterlichen Würde aller Christen zusammenhängt und
das neue Gesammtleben als einen geistigen Tempel darstellt: so
daß der Stand der Heiligung auch als der Dienst in diesem
Tempel betrachtet werden kann. Bei diesem Zusammenhang mit
den eigenthümlich christlichen Ideen erscheint die Beibehaltung
des Ausdrukks auch in der dogmatischen Sprache um so wün-
schenswerther, als man an seiner Stelle nur zu leicht nach sol-

chen Ausdrükken greifen könnte, welche das eigenthümlich christliche in dem Geist des neuen Lebens eher in Schatten stellen und es erschweren würden, die christliche Lebensentwikklung von der allmähligen Vollkommenheit auf dem bloß natürlichen Wege zu unterscheiden. — Das zweite Moment ist der Zusammenhang des Ausdrukks mit der Heiligkeit als göttlicher Eigenschaft, da wir denn natürlich bei der oben [1] davon gegebenen Erklärung stehen bleiben. Es leuchtet aber ein, daß der Wiedergeborne durch die hier näher zu entwikkelnde Lebensweise auch in Andern das
223 Gewissen entwikkelt, in dem Maaß als alle seine Thätigkeiten sich von dem, was in dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit geschieht, entfernen. — In beider Beziehung aber können wir den Zustand nicht Heiligkeit nennen, welches soviel wäre als heilig sein, sondern Heiligung, wie heilig werden, sich heiligen, welches wir als Trachten nach Heiligkeit durch den Ausdrukk Heiligung bezeichnen. Wäre jenes die Meinung, so wäre in der Wiedergeburt schon eine völlige Verwandlung zu Stande gekommen, so daß jeder Zusammenhang mit dem sündigen Gesammtleben ganz aufgehoben wäre, und im Augenblikk das ganze Wesen von dem Leben Christi vollkommen durchdrungen und in seiner Gewalt sein müßte. Alsdann aber wäre diese Umwandlung ganz ein Theil der Wiedergeburt, und es wäre über das, was sich aus ihr entwikkelt, gar keine Lehre aufzustellen.

Ist nun also die Heiligung als ein Fortschreiten zu verstehen, so daß von dem Wendepunkt der Wiedergeburt an der Gehalt der Zeiterfüllung sich immer weiter von dem, was jenem Wendepunkt voranging, entfernt, und der reinen Angemessenheit zu dem von Christo ausgehenden Impuls also auch der Ununterscheidbarkeit von Christo sich immer mehr nähert: so werden auch dieses die beiden Gesichtspunkte sein, aus denen der Stand der Heiligung zu betrachten ist.

---

[1] Vgl. §. 83.

2. Wenn wir also zuerst den Zustand des in der Heiligung
begriffenen vergleichen mit dem was der Wiedergeburt voranging:
so wird es vorzüglich nicht auf den Unterschied von den Momen-
ten ankommen, in welchen sich die Herrschaft der Sündhaftigkeit
manifestirte, sondern vielmehr von denen welche schon der vorbe-
reitenden Gnade angehörten. Diese vorbereitenden Wirkungen
dürfen wir nicht etwa nur auf Annäherungen an die Buße und
den Glauben in Gedanken und Gefühlserregungen beschränken,
sondern sie werden sich auch in Handlungen zeigen, da es gegen die 224
Natur wäre daß lebhafte Gedanken und starke Gemüthserregun-
gen nicht sollten einen freilich nach dem Grad der Verwandschaft
stärkeren oder schwächeren Einfluß auf gleichzeitige Handlungen
äußern. Ja es ist möglich, daß sogar bei öfterer Wiederkehr
gleichartiger Einwirkungen die thätigen Resultate derselben durch
die Wiederholung erleichtert werden und sich zu Gewohnheiten
bilden. Aber in jedem einzelnen Fall kommt der Impuls zu
solcher Abänderung der Handlungen nur von außen, und bleibt
so lange wirksam als die momentane Erregung noch fortschwingt,
ohne daß er im Stande wäre sich von innen her zu reprodu-
ciren, wie man das auch sonst häufig findet, daß Einem hernach
fremd erscheint, was er in Folge einer aufgedrungenen Richtung
gethan. Solche Handlungen gehören also nicht dem eignen Le-
ben des Handelnden, sondern einem fremden Leben welches sich
in ihm kräftig erweiset. Handlungen also, welche denen die dem
Stande der Heiligung angehören ähnlich sind aber nicht in der
Wiedergeburt ihrer Urheber gegründet, sind eigentlich Handlungen
des christlichen Gesammtlebens welches eine Gewalt über die
Einzelnen ausübt. Derselbe Fall ist auch mit den Gewohnheiten,
die sich auf dieselbe Weise bilden, wie dies aus dem Beispiel, des-
sen sich die Schrift bedient von dem Verhältniß der Fremdlinge
zu den eingebornen Bürgern eines Volks [1], am besten zu er-
sehen ist. Denn die lezteren bilden unter sich Recht und Sitte

[1] Ephes. 2, 19.

aus innerer Kraft des ihnen gemeinsam einwohnenden eigenthümlichen Geistes, und sind indem sie so handeln ganz in ihrer Natur. Die Fremdlinge hingegen haben an der Bildung beider keinen Theil, weil sie die so bildende Kraft nicht in sich tragen,
225 aber sie gewöhnen sich in die Sitte hinein und handeln ihr gemäß vielfältig auch da, wo es nicht von ihnen gefordert wird; kommen sie aber in die Heimath zurükk, wo diese Einflüsse eines fremden Gemeinwesens aufhören, so entwöhnen sie sich auch von dem angenommenen mit der größten Leichtigkeit. Es ist also nicht sowol die Gestalt und noch weniger der numerische Werth einzelner Handlungen oder ganzer Reihen, welcher den Stand der Heiligung von dem Zustand vor der Wiedergeburt unterscheidet; sondern dieses, daß in derselben das-Nichtmehrseinwollen in dem die Sündewiedererzeugenden Gesammtleben eine abstoßende Kraft geworden ist, welche in der Form einer wesentlichen Lebensverrichtung stetig fortwirkt, welche aber selbst wieder nur ein Ausfluß ist von dem sich der aufnehmenden Einwirkung Christi hingegeben haben, welches nun in dem ganzen System der Selbstthätigkeit sich zu einem stetigen von Christo bestimmt sein wollen befestiget hat. — Und dieses bleibt auch der einzige haltbare Unterschied, wenn wir umgekehrt eben so von dem neuen Leben auf das alte zurükksehen. Nämlich da selbige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins nicht ursprünglich ist, sondern diese geistige Mittheilung uns erst zu Theil wird, wenn die Sünde sich schon als eine Macht entwikkelt hat, und das zeitlich entwikkelte auch nur auf zeitliche Weise durch entgegengeseztes gehoben werden kann: so wird nicht nur die Annäherung an jenes Ziel dadurch aufgehalten, daß auch der schon zur Gewohnheit gewordnen und also leicht und oft wieder angeregten Sünde durch jene abstoßende Kraft muß entgegengearbeitet werden; sondern da die Sündhaftigkeit eines jeden auch vor ihm und außer ihm begründet ist, so kann die Sünde selbst in keinem vollkommen ausgetilgt werden, sondern bleibt immer nur im Verschwinden begriffen. So weit sie nun noch nicht verschwunden ist, wird sie auch noch kön-

nen zum Vorschein kommen; und so wird es daher in dem Stande der Heiligung Handlungen geben, welche sogar solchen 226 vor der Wiedergeburt gewöhnlichen ähnlich sind, in welchen die Gewalt des sündlichen Gesammtlebens das hervortretende ist, und die Spuren der vorbereitenden Gnade sich innerlich verbergen. Ja noch mehr, wenn auf diese Weise das Wachsthum in der Heiligung nicht ohne solchen Kampf vor sich geht zwischen dem neuen und dem alten Menschen: so wird sogar dieser Kampf in seinem ganzen Verlauf nicht einmal ein gleichmäßig fortschreitendes Zunehmen der Macht des einen und Abnehmen der Macht des andern darstellen. Denn durch die Einwirkungen des uns umgebenden sündlichen Gesammtlebens wird die eigne Sündhaftigkeit eines jeden immer aufs neue aufgeregt: so daß, wenn auch die leztere an und für sich möchte stetig beschränkt werden durch das Wachsthum des neuen Menschen, so kann dies doch nicht auf dieselbe Weise behauptet werden von den Verstärkungen, welche sie von außen erhält. Wenigstens könnte es bei dem bunten Wechsel auf diesem Gebiet, indem auf die unregelmäßigste und unvorhergesehene Weise das einzelne Leben bald stärker bald schwächer von dem sündlichen Gesammtleben ergriffen wird, nur durch ein besonderes Wunder nicht aus dem natürlichen Gang der göttlichen Gnade in dem Menschen erklärt werden, wenn nicht in jenem Kampf auch einzelne Momente einträten, in denen die Macht der Sünde stärker hervortritt, als in früheren. Auch nach der Wiedergeburt also zeigt sich ein mannichfaltiger Wechsel von Zuständen und mit demselben die Reue, und zwar nicht immer nur kleine über geringfügiges. Diese Reue ist aber doch durch das feststehende innere Nichtmehrseinwollen in der Gewalt der Sünde von jeder früheren unterschieden und nur als verschwindend gesezt, eben wie die, welche so lange noch bei dem Gehorsam gegen die von Christo ausgehenden Impulse einiger Widerstand statt findet, auch alle Handlungen, welche als Früchte dieses Gehorsams erscheinen, aber 227 auch die Spuren des Widerstandes zeigen, begleitet. Und wenn

auch wegen jener zwischen eintretenden Zeugnisse vom Nochvorhandensein der Sünden einzelne Augenblikke im Vergleich mit andern als Rükkschritte erscheinen können: so besteht doch ein festes Bewußtsein darüber, daß je größer die Reihe solcher Schwankungen ist die man zusammenschaut, um desto größer auch alles ineinander gerechnet die Fortschritte seien; und daß die Gewißheit des Glaubens als Verständniß des Zusammenhangs mit Christo und als Wohlgefallen an demselben eben so immer im Zunehmen sei, daß in den Christo angeeigneten Kräften die Sünde nicht kann irgendwann neuen Besiz ergreifen, während sie aus dem alten vertrieben wird. Hiedurch vorzüglich, daß die Sünde keinen neuen Boden gewinnen kann, unterscheidet sich von dieser Seite der Stand der Heiligung am bestimmtesten von allem früheren.

3. Betrachten wir nun von der andern Seite, wie dieser Zustand sich der Gleichheit mit Christo nähert: so haben wir eine Grenze, die uns nicht zu überschreiten gegeben ist, schon oben gezogen. Nämlich daß von Anfang seiner Menschwerdung an Christus sich auf alle Weise naturgemäß aber stetig und ununterbrochen in der organischen Vereinigung mit dem ihn beseelenden Princip zum Dienst desselben entwikkelte; keinem Andern aber, der seine Persönlichkeit aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit mitbringt, eine solche vergönnt ist. Ja dieser Unterschied von Christo muß genau betrachtet in jedem Moment gesezt sein, und nach Maaßgabe der Klarheit des Selbstbewußtseins in Beziehung auf das göttliche oder der Erleuchtung auch zum wirklichen Bewußtsein kommen. Denn überall wo noch Unvollkommenheit ist, solche nämlich, die nicht lediglich die Form der zeitlichen Entwikklung ausdrükkt, sondern auch in Bezug auf das Verhältniß der That zum Impuls diesen Namen verdient, da
228 wird auch eine Erinnerung begründet sein an das alte Leben mithin eine reale Vergegenwärtigung desselben, folglich auch in den Momenten, welche schon an und für sich eine Fortschreitung in der Aehnlichkeit mit Christo enthalten, doch ein Bewußtsein

der Sünde. Dieses hindert aber nicht, daß nicht auch in jedem Moment des Standes der Heiligung der Zusammenhang mit Christo wirksam sei, und also das Leben in jedem Moment die ihm in unserm Saz beigelegte Bezeichnung verdiene. Dies liegt schon in der eben aufgestellten Analogie, daß die Wiedergeburt anzusehen sei wie der göttliche Vereinigungsact mit der menschlichen Natur, und die Heiligung wie der Zustand jener Vereinigung. Denn wie jener Vereinigungsact nichts gewesen wäre als ein erfolgloser Schein, wenn er nicht einen beharrlichen Zustand lebendigen Vereintseins hervorgebracht hätte, in welchem beides nicht mehr zu trennen war, sondern die menschliche Natur sich in allen ihren Verrichtungen als ein Werkzeug jener göttlichen Kraft bewies: so wäre auch die von der göttlichen Kraft in Christo ausgehende den Einzelnen mit ihm vereinigende Thätigkeit in der Wiedergeburt nichts, und von flüchtigst vorübergehenden Regungen nicht zu unterscheiden, gewiß aber nichts weniger als das Ende eines alten und der Anfang eines neuen Lebens, wenn nicht jener Act sich in jedem Moment zeitlich wirksam erwiese, so daß jeder Moment als eine Wiederholung desselben, als ein neues von der aufnehmenden Thätigkeit Christi Ergriffenwerden anzusehen ist, und also ein neues Nicht für sich sondern in der Gemeinschaft mit Christo sein wollen in sich schließt. In beiden zusammen aber ist die unsündliche Vollkommenheit, also auch für das in sich zurükkgehende Selbstbewußtsein die Seligkeit Christi mitgesezt. Wollen wir uns nun auch hier die Grenzen der Gleichheit und Ungleichheit klar machen: so werden wir in dem, was zu dieser werdenden Angemessenheit unserer Lebensmomente zu den von Christo ausgehenden Impulsen gehört, unterscheiden 229
müssen ein sich gleich bleibendes Element und ein wechselndes. Sofern ein jeder Moment als eine Erneuerung der Wiedergeburt angesehen werden kann, ist auch jeder dem andern gleich, und in jedem eine Theilnahme an der Vollkommenheit und Seligkeit Christi. Denn es giebt kein Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft mit ihm ohne dieses. Dies immer sich gleichbleibende

nun ist auf der einen Seite das sich immer erneuernde Wollen des Reiches Gottes, wie es in Christo allen einzelnen Handlungen und Willensacten zum Grunde lag, auf der andern eben so das Bewußtsein von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur durch Christum, wie es auch in Christo dasselbe war in allen Bestimmtheiten seines Selbstbewußtseins. Dieses nun ist eben so Theilnahme an der Seligkeit, da die Verbindung mit dem höchsten Wesen die schlechthinige Befriedigung ist, als jenes Theilnahme an unsündlicher Vollkommenheit, da das Reich Gottes die Sünde außer sich hat, in sich aber die Kräftigkeit alles Guten. Alles andere aber, was und sofern es als Einzelnes heraustritt in dem Leben des Wiedergebornen, liegt innerhalb der schon vorgezeichneten Grenzen, so daß nicht nur die einzelnen Handlungen in ihrer Ausführung mehr oder weniger Sünde darbieten, sondern auch von den einzelnen Zweckbegriffen gilt dasselbe. Dem entsprechend ist denn auch das wirkliche einzelne Selbstbewußtsein in manchen Momenten Leidwesen, welches aber durch das zugleich gesezte sich gleichbleibende beschwichtiget wird, in andern ist es Freude, die aber eben dadurch in Demuth übergeht, weil sie nur durch dasselbe gerechtfertigt werden kann, wodurch das naheliegende Leidwesen beschwichtigt wird.

Was daher noch als einzelne Lehre über den Stand der Heiligung aufzustellen ist, kann sich nur auf diesen Gegensaz beziehen zwischen dem Element, welches dem Ausgangspunkt und dem welches dem Zielpunkt angehört.

230 Erster Lehrsaz. Von den Sünden der Wiedergebornen.

§. 111. Die Sünden derer im Stande der Heiligung bringen ihre Vergebung immer schon mit sich, und vermögen nicht die göttliche Gnade der Wiedergeburt aufzuheben, weil sie schon immer bekämpft werden.

1. Nehmen wir die beiden eben aufgestellten Säze zusammen, daß sich in dem Zustand der Heiligung keine neue Sünden entwikkeln, und daß in allen Momenten, also auch in allen Handlungen und Werken, auch den besten und Christo ähnlichsten, noch etwas dem früheren Zustande angehöriges mithin sündliches ist [1]: so erhellt schon hieraus, daß es in dem Stande der Heiligung keine Sünden geben kann, welche die Wiedergeburt rükkgängig machen könnten. Denn da nothwendig auch in allen sündlichen Handlungen ein Widerstand des neuen Menschen wenn auch nicht ein durchdringender und zureichender enthalten ist: so bezeigt sich ja in diesen Handlungen eben sowol als in denen, in welchen ein auch nicht zureichender Widerstand des alten Menschen vorkommt, der neue Mensch thätig, und kann also nicht, indem er thätig ist, erstorben sein. Nun hat freilich niemand geglaubt, daß durch Momente der lezten Art der Stand der Gnade könne verloren gehen, sondern nur durch die der ersten Art; es findet aber zwischen beiden kein bestimmter Gegensaz statt, sondern nur ein Unterschied des mehr und minder, in welchem daher 231
ein Punkt, mit dem die verderbliche Wirkung begönne, nicht fixirt werden kann. Vielmehr wenn wir einen solchen Gegensaz aufstellen, und die eine Handlung eine Sünde nennen die andere aber ein gutes Werk: so ist dies immer nur eine Benennung vom überwiegenden Theil. Die Differenz kann zwar in einzelnen Fällen fast unendlich zu sein scheinen; allein wenn doch die Sünde soll die That eines Wiedergebornen sein, so muß sie doch eine andere sein, als die noch so ähnlich scheinende eines Andern. Sie ist es aber nur vermöge desjenigen Elementes, welches in ihr und in den guten Werken des Wiedergebornen das gleiche ist. Daher sich auch Jedem, der sich und Andere beobachtet, Ue-

[1] Expos. Simpl. XVI. p. 47. Sunt multa praeterea indigna Deo, et imperfecta plurima inveniuntur in operibus etiam sanctorum. — Conf. Belg. XXIV. p. 185. Nullum enim opus facere possumus, quod non est carnis vitio pollutum.

bergänge und Annäherungen zwischen beiden darbieten, und Fälle von der Art, wo wir sagen müssen, daß die Handlung durch Zwischeneintreten von Umständen, welche ein Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite legen, bald ein gutes Werk geworden ist, da sie auf dem Wege war eine Sünde zu werden, bald umgekehrt eine Sünde statt eines guten Werkes; und unmöglich kann ja dann in dem einen Fall der Stand der Gnade verloren gehen, in dem andern aber nicht. Die Grenze, die wir hier gestekkt, daß in dem Stande der Heiligung keine neue Sünde sich erzeugen könne, erscheint freilich unbestimmt. Keine Handlung ist mit einer früheren ganz identisch; insofern aber nicht jede Sünde eine neue ist, hängt doch, ob man eine Handlung für eine solche erklärt oder nicht, von der ziemlich willkührlichen Bestimmung ab, in welchem Grade man sie mit früheren verwandt oder gleichartig hält, und freilich kann streng genommen nur das eigne Bewußtsein eines Jeden hierüber urtheilen. Nur soviel läßt sich im allgemeinen sagen. Nehmen wir die Wiedergeburt in dem Sinn wie hier erklärt worden ist, und denken uns, erst nachher entwikkle sich eine Function der Sinnlichkeit, die bis
232 dahin gänzlich geruht, oder es bilden sich so ganz neue Verhältnisse, daß sie gar keine Anklänge in dem finden, worin bisher die Sünde noch einen Ort hatte: so wird Jeder gestehen müssen, es sei unmöglich zu denken, daß jene Function oder diese Verhältnisse sich sündlich entwikkeln sollten. Und eben so denken wir uns daß in einem Einzelnen irgend eine Function oder ein Verhältniß, sei es nun durch seine persönliche Eigenthümlichkeit oder durch den Einfluß der Zucht und Sitte, schon vor seiner Wiedergeburt immer so rein gehalten worden sei, daß keine Sünde von da ausgegangen: so wird es auch nicht gedacht werden können, daß nach seiner Wiedergeburt von hier aus die Sünde sich einschleiche. Und hieraus schon ergiebt sich deutlich genug, daß wir in jedem Fall, der einen solchen Schein darbietet, doch immer werden sagen müssen, entweder die Sünde sei nicht neu sondern sei doch schon aus den früheren Zeiten her und nur wieder auf-

geregt, oder die Wiedergeburt sei keine richtige und wahrhafte ge-
wesen, weil die Sündhaftigkeit noch neues erzeugen konnte. —
Auch noch von einer andern Seite angesehn müssen wir das
Gegentheil unseres Sazes verwerfen, weil nämlich die Behaup-
tung, durch eine Handlung eines Wiedergeborenen könne ihm die
Gnade der Wiedergeburt verloren gehen, wenn doch der Wieder-
geborene der neue Mensch ist, in dem genauesten Zusammenhange
steht mit der früher schon beseitigten, daß der erste Mensch konnte
durch eine Handlung die Eigenschaften verlieren, die er noch hatte
als er handelte. Denn wollte man sagen die Meinung sei nicht,
daß die Gnade verloren gehe durch ein Handeln des neuen Men-
schen, sondern nur durch ein Nichthandeln desselben: so wird da-
durch die Voraussezung wieder aufgehoben, daß die Wiedergeburt
der Anfang des Lebens Christi in uns sei, welches ja nothwendig
ein Handeln ist. Und es zeigt sich hier wie dort, daß wie man
auch eine so zerstörende Handlung denken möchte, die Gnade der
Wiedergeburt doch allemal schon vorher müßte verloren gegangen 233
sein. Ja es bietet sich noch eine andere Analogie dar, wenn man
dem Begriff der Wiedergeburt treu bleibt. Denn es müßte dann
auch durch die Mitwirkung des von Christo ausgehenden Impul-
ses der Mensch sich von der Lebensgemeinschaft mit Christo los-
sagen, wie in dem Fall des bösen Geistes dieser durch die Kräfte
die ihn zum Gottverwandtesten machten sich müßte von dieser
Verwandschaft losgerissen haben, mithin folgt auch hier, was wir
dort gefolgert haben. — Endlich auch wenn wir auf die Auf-
gabe zurükkgehen den Zustand der Heiligung bestimmt zu sondern
von dem Zustand in dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit aber
unter den Einwirkungen der vorbereitenden Gnade, mag sie nun
gelöst sein oder nicht, so liegt schon in der Aufgabe allemal die
Forderung, eine göttliche Gnadenwirkung auf den Menschen zu
unterscheiden von einer solchen in dem Menschen und durch den
Menschen. Soll nun leztere nicht eine bloß momentane sich wie-
der zurükkziehende d. h. eine bloße Eingebung sein: so folgt dar-
aus von selbst die Stätigkeit. Denn denkt man sich auch diese

Gnadenwirkung wieder aufhörend: so ist ihre Währung, mag sie nun lang oder kurz gewesen sein, immer nur eine Eingebung gewesen. Es bleibt daher für das Gegentheil unseres Sazes nur die Wahl übrig zwischen einer durch eigne That bewirkten Aenderung der Natur oder zwischen einem freiwilligen Sichzurükkziehen der göttlichen Gnade vor der entscheidenden Handlung, eben wie anderwärts vor dem Fall ein Sichzurükkziehen eines außerordentlichen zurükkhaltenden göttlichen Gnadenbeistandes angenommen wird. Es scheint daher auch unmöglich, daß die entgegengesezte Lehrweise aus dem Selbstbewußtsein des sich der göttlichen Gnade Bewußten kann hervorgegangen sein und so begriffen werden. Denn wenn wir auch zugegeben haben, daß ein Moment der Wiedergeburt sich im wahrnehmbaren Selbstbe-
234 wußtsein nicht bestimmt absezt, mithin auch die Gewißheit einer dem früheren Zustand entgegengesezten Lebensform nicht sogleich eintritt: so mußten wir doch zugleich annehmen, daß die Aeußerungen des neuen Lebens auch erfahrungsmäßig immer stätiger werden, und hiedurch auch die Zuversicht zur Fortdauer dieser Lebensvereinigung mit Christo mehr und mehr ins wahrnehmbare Selbstbewußtsein treten muß, da ohnerachtet aller Schwankungen doch eine zunehmende Gewalt des Lebens Christi über das Fleisch den Stand der Heiligung unterscheidet. Diese sachgemäße der Wiedergeburt natürliche Zuversicht läßt sich nur durch diesen Theil unseres Sazes und nicht durch das Gegentheil im Gedanken ausdrükken.

2. Wir können also den entgegengesezten Formeln, daß der Glaube wieder könne verloren gehen [1], daß die Rechtfertigung

[1] Epit. artic. IV. Credimus . . cum dicitur renatos bene operari libero et spontaneo spiritu, id non ita accipiendum esse, quod . . nihilominus tamen fidem retineat (scil. homo renatus) etiamsi in peccatis ex proposito perseveret. — Ibid. reprobamus dogma illud, quod fides in Christum non amittatur . . etiamsi (homo) sciens volensque peccet.

könne verloren gehen und die Gnade könne verloren gehen [1],
wenn sie gleich angesehene Lehrer für sich haben und in einige 235
symbolische Schriften eingegangen sind, um so weniger beistimmen, als auch andere symbolische Stellen sich theils gradezu theils mittelbar für unsern Saz erklären, und dieselbe Zuversicht deutlich aussprechen [2]. — Wenn wir diese entgegengesezten

---

[1] Necesse est autem discernere peccata quae in renatis in hac vita manent ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia et fides . . . est igitur actuale mortale in labente post reconciliationem actio interior vel exterior pugnans cum lege Dei facta contra conscientiam — nec potest stare cum malo proposito contra conscientiam fides. Melanchth. loc. p. 124 u. 276. — Augsb. Bek. XII. . . daß diejenigen, so nach der Taufe gesündigt haben, zu aller Zeit, so sie bekehrt werden, Vergebung der Sünde erlangen mögen. . . Hie werden verworfen die, so lehren, daß diejenigen, so einst sind fromm worden, nicht wieder fallen mögen. — Declar. Thorun. XI. p. 421. Quasi statuamus semel iustificatos Dei gratiam eiusve certitudinem . . . non posse amittere quamvis in peccatis pro lubitu volutentur. Cum contra potius doceamus, ipsos etiam renatos quoties in peccata contra conscientiam recidunt, in iisque aliquamdiu perseverant, nec fidem vivam nec Dei gratiam iustificantem nedum eius certitudinem . . pro illo tempore retinere etc. — Reinh. Dogm. §. 127 weiß den Hauptsaz: ipsum tamen iustificationis decretum in Deo mutabile non est mit dem (ibid. 2.) zu vereinigen, daß der Mensch mehr als einmal in seinem Leben gerechtfertigt werden könne. Denn so oft er nach einer vorhergegangenen moralischen Verschlimmerung den wahren Glauben wieder empfängt: so muß auch das in Gott sich auf diesen Glauben beziehende decretum iustificans wieder Statt finden. Vgl. §. 128. . . iustificatio . . neglecta fide iterum potest amitti.

[2] Expos. Simpl. XVI. p. 44. Eadem (fides) retinet nos in officio. — Conf. Gall. XXI. p. 118. . . credimus fidem electis dari, ut non semel tantum in rectam viam introducantur, quin potius ut in ea ad extremum usque pergant. — Sol. Decl. p. 802. Deus proposuit se iustificatos etiam in multiplici et varia ipsorum infirmitate . . defensurum . . . et si lapsi fuerint, manum suppositurum ut ad vitam conserventur. — Hieher gehört auch Augustins ego autem id esse dico peccatum ad mortem, fidem quae per dilectionem operatur deserere usque ad mortem. De corr. et gr. 35.

Aeußerungen mit einander vergleichen: so scheint folgendes hervorzugehen. Erstlich der Begriff des Fallens und der Gefallenen, und die Einmischung der Taufe zeigt, daß die der unsrigen entgegengesezte Formel sich an alte kirchliche Entscheidungen an-
236 schließt, die sich einer ausschließungslustigen Strenge mit gutem Recht widersezen. Allein die Abfallenden den christlichen Glauben äußerlich verläugnenden und die Kirche verlassenden hatten keinesweges den Glauben deshalb innerlich verloren, sondern verläugneten nur äußerlich aus Furcht, d. h. sie waren nur noch unvollkommen in der Tapferkeit; und die Getauften waren damals eben so wenig als jezt alle wiedergeboren, und die also das Christenthum verließen, um sich etwa wieder einer größeren sinnlichen Freiheit zu erfreuen, die waren noch nicht vollkommen ergriffen, und hatten den rechten Glauben und die Rechtfertigung noch nicht. Zweitens. Sobald derselbe Begriff auf unsre Verhältnisse angewendet wird in demselben Sinn, daß der Verlust des Glaubens oder der Rechtfertigung damit verbunden sein soll: so wird auch die Frage, was für eine Art von Sünde diesen Verlust bewirke, sehr verschieden beantwortet. Denn mit Wissen und Willen sündigen, vorsäzlich sündigen und in der vorsäzlichen Sünde beharren sind sehr verschiedene Bestimmungen [1]. Halten wir uns nun an die beiden Extreme, so gehört das eine in den Wechsel der mehr oder weniger bei jedem im Stande der Heiligung vorkommt, da auch die Unvollkommenheit der guten Werke oft genug mit Wissen und Willen statt findet; das andere aber, wenn wir die vorsäzliche Beharrlichkeit verstehen von einem wissentlichen gänzlichen Widerstand, gehört eben so offenbar unter die Fälle, wo die Wiedergeburt nur eine scheinbare gewesen ist. Drittens ist wol nicht zu bezweifeln, daß wenn die Lehre von der Unverlierbarkeit der rechtfertigenden göttlichen Gnade, oder — wie richtiger gesagt würde — von der vollkommnen Zuverläßigkeit derselben nicht herrschende Kirchenlehre geworden ist,

---

[1] Vgl. oben §. 74.

dies nur in der Controverse mit der römischen Kirche und in der Polemik gegen die fanatischen Sekten seinen Grund hat; wie je- 237
der dogmatische Saz, der sich nicht als Analyse des christlichen Selbstbewußtseins geltend machen kann, gewiß entweder specula-tiv oder nur auf eine solche äußerliche Weise begründet ist. Dies ist auch deutlich genug daraus, daß der Fall des vorsäzlich in der Sünde beharrens mit hineingezogen ist. Das fanatische Zerrbild dieser Lehre, welches sich auf eine innere Gewißheit des Gefühls allein beruft, und nun den Saz mit der Umkehrung bereichert, was der Wiedergeborene thue sei recht oder wenigstens läßlich, liegt zu Tage, wird aber in der Formel, wie sie hier aufgestellt ist, keinen Vorschub finden. Eben so ist auch den Folgen, welche die römische Kirche aus der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben herleiten will, hinreichend vorgebeugt, indem voraus-gesezt wird, daß der Wiedergeborne beständig gegen die Sünde kämpft. Was aber den leichtsinnigen Mißbrauch betrifft: so fin-det er eben soviel Vorschub darin, daß einer sich doch immer wieder bekehren kann, wenn er aus der Gnade gefallen ist, als darin, daß die Sünden, die bei einem Wiedergebornen mög-lich sind, ihn des Gnadenstandes nicht verlustig machen. Nur daß von unserer Darstellung aus viel näher liegt, dem Ein-wand dadurch zu begegnen, daß wer solchen Vorwand sucht, nicht gegen die Sünde kämpfen will, also gewiß kein Wieder-geborner ist, die ganze Lehre ihn also gar nicht betrifft. Da-her nun kein Grund mehr vorhanden ist, der einfachen und schlichten Aussage des evangelisch christlichen Selbstbewußtseins durch unhaltbare sie nur verdunkelnde Zusäze einen besseren Eingang verschaffen zu wollen.

3. Der Ausdrukk aber, daß die Sünden im Stande der Heiligung die Vergebung immer schon mit sich führen, will auch nicht so verstanden sein, als ob der Wiedergeborene sich im Sündigen selbst der Vergebung bewußt sei, oder in und mit diesem Bewußtsein sündige; sondern die Sünde muß ihm erst

238 als seine That mithin vollbracht und mit Reue zum Bewußtsein kommen, indem Vergebung und Reue durch einander bedingt sind. Nur das ist gewiß, daß der wenn auch nicht glükkliche und siegreiche Widerstand als Vorbote der Reue auch der des Bewußtseins der Vergebung ist. Der eigentliche Sinn aber ist nur der, daß was von dem ganzen Begriff der Rechtfertigung eben so auch von diesem Theile derselben gilt, daß nämlich die begnadigende Sündenvergebung nicht ein einzelner Rathschluß oder Act für jeden sei und eben so wenig ein bloß declaratorischer, sondern ein wirksam aus dem Gebiet der Schuld und Strafwürdigkeit herausführender und allgemeiner, der sich zwar zeitlich an Jedem einzelnen aber dann auch wirklich erfüllt und keine Wiederholung bedarf. Denn die göttliche Allwissenheit kann ja auch in dem Act der Vergebung die Sünde nicht sezen als in dem Moment der Wiedergeburt absolut getilgt, sondern nur als allmählig verschwindend. Ist nun die Bekehrung dieser Wendepunkt, so aber daß die Sünde auch hernach noch erscheint: so muß es auch hernach noch in dem Bewußtsein eine Beziehung auf diesen Act geben, aber sie muß natürlicherweise auch eine andere sein. Ist nun in dem Leben unter der Herrschaft der allgemeinen Sündhaftigkeit die Sünde Gesammtschuld, so daß die Sünde einzeln nicht dem Einzelnen zugerechnet wird, jeder aber an dieser Gesammtschuld so seinen Theil hat, daß eben deshalb auch nichts einzelnes vergeben wird: so verhält sich die Sache in dem Stande der Heiligung ganz umgekehrt. Denn wenn die Erlösung auch nur unter der Form eines Gesammtlebens möglich ist, so hat in diesem die Sünde nicht ihren Grund, wenn man es streng an und für sich nimmt, sondern nur in den Einzelnen sofern sie noch etwas aus dem vorigen Gesammtleben an sich haben. Sie ist also auch nicht die Schuld des Gesammtlebens sondern des Einzelnen, und wird also diesem zugerechnet. Es ist aber nur ein scheinbarer Widerspruch, daß die Sünden
239 ihm zugerechnet werden, und daß sie schon immer vergeben sind. Nicht nur weil Vergeben allemal eine Zurechnung ist; sondern

es findet auch hier keine andere Zurechnung als eine vergebende statt. Denn zugerechnet werden die Sünden persönlich der aus dem sündigen Gesammtleben in das neue übergegangenen natürlichen Person, und zwar ihm persönlicher als einem der noch dem alten Gesammtleben angehört, nicht aber werden sie dem neuen Menschen zugerechnet, der vermöge des Gemeingefühls sich mit dem Ganzen identificirend die Schuld nicht in sich trägt. Sie sind ihm also vergeben, weil sie nur dem zugerechnet werden können, der er nicht mehr ist. Darum hat er auch das Bewußtsein der Vergebung, sobald er sich seiner im neuen Gesammtleben bewußt ist, weil die Stätigkeit des neuen Lebens vermöge seines Wollens des Reiches Gottes und Nichtwollens der Sünde nicht unterbrochen gewesen ist, und gleichzeitig irgend einen Widerstand gegen die Sünde hervorgebracht hat. Daß aber dieses Bewußtsein nicht mit dem Sündigen auf welcher möglichen Stufe es auch sei gleichzeitig sein kann, sondern das Nichtwollen der Sünde sich nothwendig als Reue zuerst nach der That kund geben muß, und das Bewußtsein der Vergebung die Reue voraussezt, das leuchtet von selbst ein.

4. Ueber den Kampf selbst gegen die Sünde würde, wenn nicht auch hierüber Mißverständnisse entstanden wären, um so weniger etwas zu sagen gewesen sein, als man dabei schwerlich vermeiden kann in das Gebiet der christlichen Sittenlehre hinüberzuschweifen. Aus dem obigen geht hervor, daß die Gefahr im Stande der Heiligung in Sünde zu fallen bei Jedem von denjenigen Zweigen der Sinnlichkeit ausgehe, welche vor seiner Wiedergeburt am meisten Gewalt geübt, und in denen Verhältnissen ihren Siz hat, in welchen sich Gewohnheiten zu Gunsten seiner Neigungen am leichtesten ausbilden konnten. Dieses Gebiet also, innerhalb dessen die Reizungen liegen, welchen am 240
schwersten ist, immer vollkommnen Widerstand zu leisten, ist das Versuchungsgebiet eines Jeden. Nun bestimmt sich aber in einem Jeden die Wirksamkeit des Lebens Christi, welche von

seinem Wollen des Reiches Gottes ausgeht, aus den Aufforderungen, welche vermöge seiner Stellung im Gesammtleben an ihn ergehn, wodurch sich jenes Wollen zu bestimmten Zwekkbegriffen ausbildet, und diese sind so gewiß ein stetiges, als die christliche Sittenlehre das ganze Leben umfaßt. Sonach kann auch das Versuchungsgebiet nur innerhalb dieses, das Wort im weitesten Sinne genommen, Berufsgebietes liegen. Das heißt, es kann keinen andern Kampf gegen die eigene Sünde geben, als nach dem sie sich bei unserer Thätigkeit im Reiche Gottes wirklich regt, mithin so daß, was gegen sie geschieht, zugleich eine solche Thätigkeit sein muß. Er besteht also lediglich darin, daß wir die bei dieser Thätigkeit entstehenden Versuchungen abwehren oder zu überwinden suchen, und unter diese Formel muß das Verfahren gegen alle in dem wechselnden Verlauf des Standes der Heiligung noch möglichen Sünden begriffen werden können. Denn sonst wären zwei verschiedene neben einander fortlaufende Aufgaben gestellt, deren keiner in irgend einem Augenblikk genügt werden könnte ohne die andere zu beeinträchtigen. Beides erhellt auch so. Die jedesmalige richtige Anwendung der göttlichen Sündenvergebung ist bedingt durch den Kampf gegen die Sünde; aber die richtige Anwendung der göttlichen Adoption, vermöge deren, wer im Stande der Heiligung begriffen ist, auch nach der Sünde, das heißt aber in jedem Augenblikk, da überall noch Sünde ist, sich sagen kann, er sei noch ein Kind Gottes, ist bedingt durch die Lebendigkeit und Wirksamkeit des Glaubens. Da nun aber beides eines und dasselbe ist: so muß auch, wodurch beides bedingt ist, nur dasselbe sein. Es giebt mithin kei-
241 nen Kampf aufs Gerathewohl gegen mögliche künftige Sünden, welches immer nur sein könnte ein Zurükkdrängen oder eine Abschwächung der naturgemäß entwikkelten sinnlichen Kräfte, wodurch diese zugleich als Organe des Geistes untüchtiger werden; noch auch giebt es büßende Uebungen, welche besondere nicht aus unserm Geschäft im Reich Gottes herkommende Handlungen bildeten, noch weniger ein willkührliches Verlassen des Versuchungs-

gebietes als welches zugleich ein Verlassen des Berufsgebietes wäre, wie es sich keinesweges ableiten ließe aus dem Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft Christi, welche ja auch eine Gemeinschaft seiner Sendung in die Welt sein muß, mit der eine solche Zurückziehung im Widerspruch stände. Als das einzig richtige bleibt daher nur der Widerstand gegen die wirklich entstehenden Versuchungen übrig.

Zweiter Lehrsaz. Von den guten Werken der Wiedergebornen.

§. 112. Die guten Werke der Wiedergebornen sind natürliche Wirkungen des Glaubens, und als solche Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens.

Apol. Conf. III. Deinde docemus, quomodo Deo placeat, si quid fit, videlicet non quia legi satisfacimus, sed quia sumus in Christo. — Artic. Smalc. XIII. Hanc fidem sequuntur bona opera. Et quod in illis pollutum et imperfectum est, pro peccato et defectu non censetur, idque etiam propter Christum: atque ita totus homo, cum quoad personam suam tum quoad opera sua iustus et sanctus est. . . . Dicimus praeterea, ubi non sequuntur bona opera, ibi fidem esse falsam. — Expos. Simpl. XVI. p. 44. Docemus enim vere bona opera enasci ex viva fide . . et a fidelibus fieri secundum voluntatem vel regulam verbi Dei. . . Etenim non probantur Deo opera et nostro arbitrio delecti cultus, . . placent vero approbanturque a Deo quae a nobis fiunt per 212
fidem, quia illi placent Deo propter fidem in Christum, qui faciunt opera bona . . . . docemus Deum bona operantibus amplam dare mercedem. . . Referimus tamen hanc mercedem non ad meritum hominis accipientis. — Conf. Mylhus. VIII. p. 107. . . quamvis haec (fides) per opera caritatis se sine intermissione exerceat . . attamen iustitiam et satisfactionem pro peccatis nostris non tribuimus operibus quae fidei fructus sunt. — Conf. Belg. XXIV. p. 184. 185. Atque haec opera, quae a bona fidei radice proficiscuntur, coram Deo bona eique accepta sunt. . . Facimus igitur bona quidem opera, sed neutiquam ut iis promereamur. . . Interim

tamen non negamus Deum bona opera remunerari. — Conf. Angl. XIV. p. 131. Opera, quae supererogationis appellant, non possunt sine arrogantia et impietate praedicari.

1. Die in unsern Bekenntnißschriften wie auch in allen älteren Ausführungen der Glaubenslehre so häufig vorkommenden Erörterungen darüber, daß die guten Werke nicht nothwendig sind zur Rechtfertigung, können wir nur als etwas fremdes anführen, weil, wenn auch nur das erste in der Lehre von der Wiedergeburt zugegeben ist, der Gedanke schon niemanden mehr einfallen kann. Denn sind Rechtfertigung und Bekehrung durch einander bedingt: so ist die Rechtfertigung nicht durch gute Werke bedingt, weil die Bekehrung nicht durch sie bedingt sein kann. Und es wäre sonderbar, wenn man die Frage noch als eine andere hinzufügen wollte, ob das ewige Leben oder die Seligkeit durch die guten Werke bedingt wären. Denn beide beginnen ebenfalls mit dem Glauben, indem jenes von der Wiedergeburt an sich selbst gleich bleibende in der Seele beides in sich schließt. Wer aber dieses abläugnen will, mit dem können wir hierüber gar nicht streiten, weil wir erst über andere Punkte mit ihm streiten müßten. Denn wer die guten Werke für nothwen-
213 dig hält zur Seligkeit, weil man unter Glauben nur eine Erkenntniß versteht, mit dem haben wir entweder gar keinen Sprachgebrauch gemein, oder er hat gar nichts in der Lehre von der Erlösung mit uns gemein. Das sonderbarste Mißverständniß aber ist, daß sich in diesem Streit die Uebertreibung gebildet hat, die guten Werke wären schädlich zur Seligkeit, und daß man sich hievon nur halb und halb losgesagt hat, als könnte wol etwas daran sein, wenn der Saz nur gehörig näher bestimmt würde [1], und wenn man alles Aergerniß dabei vermeiden könnte; da doch die Werke, welche schädlich werden könnten da-

[1] Epit. Artic. IV. Repudiamus . . nudam hanc offendiculi plenam . . . phrasin, bona opera noxia esse ad salutem. Man vergleiche noch das unmittelbar folgende.

durch, daß man sich auf sie verließe, keine guten Werke in unserm Sinne wären. Denn wer diese thut, hat die Seligkeit im Glauben vorher, und kann also nicht in den Fall kommen, sich erst auf die Werke verlassen zu wollen. — Der positive Saz dagegen, daß die guten Werke natürliche Wirkungen des Glaubens sind, ist mit dem vorigen so genau verbunden, daß er ebenfalls keiner Erläuterung bedarf. Denn wenn wir uns in die Lebensgemeinschaft Christi aufnehmen lassen, so sind wir von der Vereinigung des göttlichen mit der menschlichen Natur in seiner Person mit ergriffen, und die Zustimmung zu diesem Zustand wird ein beständig thätiger Wille, diese Vereinigung festzuhalten und fortzupflanzen, und was dieser hervorbringt ist ein gutes Werk, wäre es auch nur ein anfangender Widerstand gegen die Sünde. Darum nun ist gewiß auch nur aus Aengstlichkeit geläugnet worden, daß der Glaube durch die guten Werke bewährt oder festgehalten werde [1]. Nämlich wenn man sich ein Festhalten des Glaubens denken soll, als ob nämlich die Einpflanzung desselben etwas transitorisches gewesen wäre, was sie 244
eben so wenig ist wie irgend ein Act der Anerkennung: so kann man nur das Leben des Glaubens in einer Reihe von Momenten denken, in welchen er unverändert derselbe ist. Nun kann man aber nicht zwei Glaubensmomente von einander gesondert denken, ohne daß der erste schon ein gutes Werk vollbracht hat, ehe der zweite beginnt, so daß die Festhaltung des Glaubens, wenn von einer solchen die Rede sein soll, immer durch gute Werke vermittelt ist. Das richtige bleibt immer zu sagen, daß unsere Vereinigung mit Christo im Glauben wenn auch nicht eben so vollständig, doch eben so wesentlich ein thätiger Gehorsam

[1] Ibid. Credimus fidem in nobis conservari aut retineri non per opera, sed tantum per Spiritum Dei. Das lezte hier noch nicht hergehörige kann freilich auch gesagt werden; aber der h. Geist kann auch nicht anders als durch die Thätigkeit in den Werken den Glauben zur Festigkeit bringen.

ist, wie sein Leben ein thätiger Gehorsam der menschlicher Natu gegen das ihm einwohnende Sein Gottes war, und unsere Auf nahme in seine Lebensgemeinschaft schon eben so der befruchtet Keim aller guten Werke wie der Vereinigungsact schon der Keim war aller erlösenden Thätigkeit. Kann dieses nun auch so ausgedrükkt werden, daß der Wiedergeborne nicht anders kann, als vermöge des Glaubens gute Werke verrichten: so ist es doch nur ein nichtiges Mißverständniß, wenn man deshalb die Frage aufgeworfen hat, ob die guten Werke auch frei wären. Denn hiebei kann nur die Voraussezung zum Grunde liegen, daß der schwächste Wille, welcher am leichtesten umschlagen kann, der freieste ist, und daß ein Glaubensheld, welcher seinen Zustand nicht besser zu beschreiben wüßte, als daß er nicht anders könne, nicht frei gewesen wäre. Ist nun schon die volle lebendige Empfänglichkeit, welche der Zustand des Menschen in der Bekehrung
245 ist, offenbar ein freier Zustand: so ist auch das daraus entstandene Wollen des Reiches Gottes ein freier, weil es keinen Willen giebt ohne Freiheit; und das fortwährend sich empfänglich den Einwirkungen Christi öffnen und fortwährend mit jenem Willen thätig sein, ist der Lebensprozeß des neuen Menschen.

2. Knüpft sich nun hieran die Frage, in wiefern die guten Werke des Wiedergebornen auch so sein eigen sind, daß sie ihm zugerechnet werden: so wollen wir vorläufig noch von dem Theil dieser Frage, welcher etwa die Belohnung betrifft, absehn, und zuerst den beantworten, welcher die Urheberschaft betrifft. Denken wir nun zugleich daran, daß es keine Erlösung gäbe ohne Stiftung eines neuen Gesammtlebens, welchem wesentlich jeder angehört, der sich die Erlösung aneignet: so entstehen zwei Fragen, nämlich in wiefern die guten Werke dem Einzelnen oder Christo angehören, und in wiefern dem Gemeinwesen oder dem Einzelnen. In Ansehung der ersten Frage versteht sich von selbst, daß vermöge der Lebensgemeinschaft, welche zwischen beiden besteht, das was in den guten Werken Christo angehört, nicht

von demjenigen getrennt werden kann, was dem Einzelnen selbst angehört, denn dadurch würde die Gemeinschaft auseinandergesezt; hingegen eine Formel, um den Antheil beider Theile kenntlich zu machen, läßt sich versuchen. Nun ist die Bekehrung der Anfang der Heiligung, in dieser aber ist Christus allein thätig, und der Einzelne nur in dem Zustand der lebendigen Empfänglichkeit. In der Bekehrung aber wird das neue Leben; also werden wir auch einen jeden Moment des thätigen Glaubens, sofern er in der Analogie jenes Anfanges ist, das heißt, sofern in demselben neues Leben wird oder sich steigert, kurz sofern er eine Fortschreitung enthält, Christo zuschreiben müssen. Denn könnten wir selbst das neue Leben wachsen machen: so müßten wir es auch können entstehen machen. Aber eben so wie in jenem Wendepunkt der neue Mensch wurde, und das darin entstandene 246
Wollen des Reiches Gottes unser Wollen ist: so ist nun jeder Moment der Glaubensthätigkeit, sofern er Ausdrukk dieses in uns gesezten Willens ist, auch uns zuzuschreiben, und ist unser Werk. Nennt man daher die göttliche Gnade in der Heiligung die mitwirkende Gnade: so ist dies, abgerechnet das unangemessene darin, weil er genau genommen nur eine zweite Stelle in der Urheberschaft bezeichnet, auch noch immer ein unrichtiger Ausdrukk. Denn zu dem, was unser ist an unsern guten Werken, wirkt sie nicht mit, sondern hat immer schon dazu gewirkt; was hingegen das ihrige ist, das bewirkt sie auch allein. Der Ausdrukk aber will das dritte Glied sein zu der vorbereitenden und wirksamen Gnade, und vorzüglich bezeichnen, daß der Wiedergeborne ein Selbstthätiger geworden ist, und diese Tendenz desselben ist unstreitig richtig; aber da dies dritte Glied nicht minder wirksam ist als das zweite, so wäre ein anderer Sprachgebrauch für das leztere wünschenswerth. Geht nun diese Formel zunächst offenbar nur auf die Willensbestimmung, denn in der Ausführung ist immer die Unvollkommenheit und die Sünde, und sie kann daher nicht Christo zugeschrieben werden: so ist schon oben eingestanden, daß auch in den einzelnen Zwekkbegriffen schon unreines

beigemischt sei, und wir werden nur bei dem, was in jedem guten Werk Fortschreitung ist, stehen zu bleiben haben. Betrachten wir aber das Verhältniß des Einzelnen zum christlichen Gesammtleben: so erscheint alles schlechthin gemeinsam, und es wäre auch nur ein mißverstandenes Interesse, wenn sich Jeder seinen Antheil an der Gesammtthätigkeit bestimmen wollte.

3. Aus dem bisherigen nun ergiebt sich sehr leicht, wie es zu verstehen ist, daß die guten Werke ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sind. Denn die wirklichen Handlun-
247 gen, wie sie in der Erscheinung hervortreten, können es unmöglich sein, weil diese wie gute Werke so zugleich auch Sünden sind, sondern nur dasjenige darin, was Thätigkeit des Glaubens, mithin Ausdrukk unsrer Lebensgemeinschaft mit Christo ist. Mithin ist nur die Liebe in unsern guten Werken das Gottgefällige, so wie sie in dem Wollen des Reiches Gottes zugleich Liebe zu den Menschen und Liebe zu Christo und Liebe zu Gott ist, und zugleich auch die in uns und durch uns fortwirkende Liebe Christi selbst. Wie nun überhaupt nicht das, was bald ist bald nicht ist, Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein kann: so muß dasselbe vorzüglich auf diesem in allen Momenten im Stande der Heiligung sich selbst gleichen ruhen, wie es auch das wechselnde an sich zieht und sich assimilirt. Daher ist es ganz richtig, daß eigentlich nur die Person, und zwar nur wie Gott sie in Christo sieht, Gegenstand des Wohlgefallens ist, die Werke aber nur um der Person willen. Und dieses mit dem Wollen des Reiches Gottes nothwendig verbundene Bewußtsein ist die jenes Wollen begleitende Seligkeit. — Und so erscheint die Frage, ob Gott die guten Werke belohnt, sehr überflüßig. Denn sehen wir auf uns selbst: so kann ja, wenn in der Wiedergeburt die Kindschaft Gottes gesezt ist und in dieser die Seligkeit, der Wiedergeborne eine Belohnung weder begehren, noch könnte ihm eine gewährt werden; denn er hat darin auch schon die Gewährleistung für die Fortschritte in der Heiligung. Be-

gehren aber könnte er keine, weil Gesinnung und Lohn gar nicht in Verhältniß zubringen sind, die Werke aber zugleich Sünde sind und keinen Lohn verdienen. Und dies ist der Grund, weshalb man mit Recht sagt, daß der Stand der Gnade keinen Lohn zuläßt. Die Erweiterung des Wirkungskreises aber, die selbst wieder mit der Erhöhung der Kräfte nur dasselbige ist, kann man nur sehr uneigentlich Lohn nennen, da sie nur die Gelegenheit gewährt zu dem, wofür ein Lohn sollte gegeben werden. Auch fühlt es sich wol durch, daß die angeführten symbolischen Stellen, welche eine 248 Belohnung zugestehen, es nur halb gezwungen thun, wozu aber um so weniger Grund ist, als die Vorstellung eines Lohns doch kein Förderungsmittel der Heiligung sein kann.

4. Wenn wir aber vorher unterschieden haben, was in den Thätigkeiten des Glaubens Ausdrukk des jedesmaligen Besizstandes ist, und was Steigerung: so kann dies nicht dahin ausgedehnt werden, als gäbe es zweierlei Art von guten Werken, solche die mit den gegebenen Kräften nach außen gehen, und solche welche die Kraft steigern; denn dieses findet nicht Statt. Auch müßten wir dann in einem immerwährenden unauflöslichen Streit begriffen sein, indem in jedem Augenblikk in beiden etwas müßte gethan werden können, und also immer eines hinter dem andern müßte zurükkgesezt werden. Vielmehr läßt sich zeigen, daß es besondere zur Erhöhung unserer Kräfte abzwekkende Handlungen auf diesem Gebiet nicht geben kann. Ist mit dem Glauben das Wollen des Reiches Gottes entstanden: so entstehen jedem Gläubigen aus seiner Stellung in der Welt nach Maaßgabe der seinem Willen zu Gebot stehenden Kräfte und seiner Kunde von dem Zustande seines Kreises Aufforderungen zur Thätigkeit für das Reich Gottes. Die Summe dieser Verhältnisse bildet sein Berufsgebiet, dessen Vorstellung sich mit dem Wollen des Reiches Gottes auf das innigste verbindet, und in diesem müssen alle gute Werke jedes Einzelnen liegen, so daß, was nicht zu seinem Beruf gehört, auch für ihn nicht ein gutes Werk ist. In

gewissen Lebensperioden und Verhältnissen nun gehören Handlungen zur Uebung und Erhöhung der Kräfte mit zum Beruf, und rechtfertigen sich dann von selbst als Berufshandlungen. Sonst aber gereicht jede Berufsthätigkeit von selbst, wie das in
249 der Natur aller endlichen geistigen Kräfte liegt, zur Uebung und Erhöhung der Kräfte; und je mehr wir auf das Innere sehen, um desto weniger kann eine andere Weise gedacht werden. Denn die Kraft des Glaubens selbst kann nicht durch besondere Handlungen gestärkt werden, zu denen Christus nicht den Impuls giebt. Die aber zu denen er ihn giebt sind wesentlich Berufshandlungen, durch welche etwas für das Reich Gottes geschafft wird. Und alles was geschehen kann, um andere geistige und sinnliche Kräfte zu stärken, das muß, weil diese gestärkt eben so gut sündlich wirken können als gottgefällig, um so mehr als Berufshandlung gerechtfertigt werden können. Verstehen wir nun unter Gnadenmitteln solche Thätigkeiten, durch welche die Heiligung gefördert wird, unter guten Werken aber die Erzeugnisse der Heiligung: so folgt daß wir keine Gnadenmittel anerkennen können, als welche zugleich gute Werke sind, und daß alle gute Werke zugleich müssen Gnadenmittel sein. Es giebt also weder rein asketische Handlungen noch willkührliche d. h. außer dem Beruf liegende gute Werke, noch weniger solche, die einer, nachdem er seinem Beruf genüge geleistet, gleichsam noch zur Zugabe verrichten könnte.

3. Ist nun das bisher beschriebene das Wesen der Heiligung, so daß alle Wirksamkeit im Reiche Gottes und alle innere Entwikklung des Menschen von der lebendigen Kraft des Glaubens und seiner Thätigkeit durch die Liebe ausgeht: so könnte wol hier kaum anders als durch eine zufällige Erinnerung eine Frage entstehen nach der Nothwendigkeit und dem Nuzen des Gesezes, in welchem Sinne man das Wort auch nehmen möge. Denn etwas ähnliches wie Gesezgebung wird es immer geben im christlichen Leben, um auf bestimmten Gebieten die Handlun-

gen der minder Einsichtigen zu ordnen, wohin denn die bürgerliche Gesezgebung und jede auf irgend eine Kunst sich beziehende auch gehört; und solche Gesezgebung wird auch ein gutes Werk sein, sofern sie in der Liebe ihren Grund hat, und so wird sie 250
dann auch als eine umfassende und die Geisteskräfte sehr in Anspruch nehmende Handlung auch ein Gnadenmittel sein: aber dem Gesez selbst werden wir doch auf dem Gebiet der Heiligung keinen Werth beilegen können, weil die Liebe immer viel mehr ist und thut, als das Gesez leisten und sein kann. Schon um die Erkenntniß der Sünde zu bewirken reicht es für die im Stand der Heiligung begriffenen nicht zu, indem es an und für sich nicht von der äußeren Handlung auf das innere des Gemüthes zurükkführt; so daß wir in Christo eine viel vollkommenere Erkenntniß der Sünde haben. Wie denn auch Paulus [1] nachdem der Glaube offenbart worden dem Gesez auch nicht diese Nothwendigkeit mehr zuschreibt. Noch viel weniger aber vermag das Gesez uns das Ziel der Heiligung vorzuhalten. Denn dieses ist kein anderes als ein in seinem ganzen Zusammenhang die Kraft und Reinheit der Gesinnung darstellender Wandel [2], den das Gesez als eine Sammlung einzelner Vorschriften [3] niemals zur Anschauung bringen kann. Wie denn auch Paulus als 251
Werke des Geistes solche aufführt, welche durch kein Gesez bestimmt und gemessen werden können. Denn wenn man

---

[1] Gal. 3, 25. 5, 18. ohnerachtet er hier von dem Gelüsten des Fleisches gegen den Geist redet.

[2] Ephes. 4, 13., wo wir ausdrüklich auf die Vergleichung mit Christo hingewiesen werden.

[3] *νόμος ἐντολῶν ἐν δόγμασι.* Ephes. 2, 16. — Sol. Decl. VI. p. 702. observandum est, quando de bonis operibus agitur, quae legi Dei sunt conformia . . quod hoc loco vocabulum legis unam tantum rem significat: immutabilem scilicet voluntatem Dei, secundum quam homines omnes vitae suae rationes instituere debeant. — Ueberall aber sieht man aus dieser das Gesez im Christenthum beschüzenden und also entgegengesezten Abhandlung de tertio usu legis am besten die Ungenauigkeit der zum Grunde liegenden Vorstellung, und was für Verwirrungen dabei nicht zu vermeiden sind.

Gesammtleben aber nicht aus irgend einem Einzelleben außer dem des Erlösers. Wir werden also sagen müssen, die Gesammtheit derer, welche im Stande der Heiligung leben, sei die innere, die Gesammtheit derer, auf welche von jenen vorbereitende Gnadenwirkungen ausgehen, bilden in sofern die äußere Gemeinschaft, bis sie durch die Wiedergeburt Mitglieder der inneren werden, und dann eben auch die äußere heranbilden helfen. Es würde aber ein ganz neuer und nur verwirrender Sprachgebrauch sein, wenn wir die beiden gleichgesezten Ausdrükke unter die beiden Gemeinschaften vertheilen wollten. — Uebrigens ist hier keine Form der Gemeinschaft bestimmt gesezt noch bestimmt ausgeschlossen, sondern alle vollkommnen und unvollkommnen, die es gegeben hat und noch geben wird, sind hier zusammengefaßt. Nur soviel wird bestimmt vorausgesezt, daß wo Wiedergeborene einander erreichen können auch irgend eine Gemeinschaft unter ihnen entstehen muß. Denn können sie einander erreichen: so erfüllt auch ihr Zeugniß vom Glauben zum Theil denselben Raum, und damit ist ein Anerkennen und eine Verständigung über ihre Wirksamkeit innerhalb des gemeinschaftlichen Raumes unvermeidlich verbunden. Anders als eben so weitschichtig wollte auch nicht verstanden sein, was wir gleich Anfangs bei Behandlung des Bewußtseins der Gnade [1] gesagt haben, daß sich dieses immer von einem Gesammtleben herschreibe, aber eben dies findet hier erst seine ganze Erläuterung. Denn wenn wir uns nicht als Wiedergeborne schon darin fänden, sondern sie erst als solche aufsuchen oder bilden müßten: so wären ja grade die entscheidendsten Gnadenwirkungen nicht in demselben gegründet.

255 2. Je genauer aber unser Saz mit dem eben angeführten zusammenhängt, um desto schwieriger scheint er sich mit dem zu vereinigen, daß unsere dogmatischen Säze nur aussagen sollen,

[1] §. 87.

was auch in der ursprünglichen christlichen Frömmigkeit dasselbe war wie bei uns. Denn wie sollen sich diejenigen schon in der Gemeinschaft gefunden haben, welche durch die persönlichen Einwirkungen Christi ihn im Glauben aufgenommen haben? Hierüber ist zu bemerken, daß es schon immer eine Gesammtheit von Erlösungsbedürftigen und Wartenden gab, welche bereit waren, ihren Gegensaz zu einem der Hülfe darböte anzuerkennen; und so entstand grade diese äußere Gemeinschaft gleich mit dem öffentlichen Auftreten Christi, während noch die Kraft der innern in ihm allein war, bis sich die innere allmählig aus dieser äußern zuerst an den ihn immer begleitenden Jüngern gestaltete. Wenn daher die Frage aufgeworfen worden ist, ob es in der That Christi Absicht gewesen, eine solche Gemeinschaft zu stiften: so ist ja deutlich genug, daß er auch gar keine anziehende, mithin auch keine erlösende Thätigkeit hätte ausüben können, ohne daß eine solche Gemeinschaft entstand. Daher auch nicht einmal nachgewiesen zu werden braucht, wann und wie er sie eigentlich gestiftet; sondern das Sichorganisiren, wie wir es auch in allen geistigen Beziehungen kennen, gehört schon zu dem Naturwerden des übernatürlichen in ihm, und das Wesen dieses Organismus muß sich ganz begreifen lassen theils aus der Thätigkeit Christi, wie sie sich auch auf die Einzelnen richtete, die hier seine Organe wurden, theils aus seiner eigenthümlichen Würde, welche sich in diesem Organismus als Gegensaz gegen die Welt darstellen sollte. Jene Frage aber erklärt sich von der einen Seite her aus solchen innern Erfahrungen, welche den Schein haben, unmittelbare nicht durch die Gemeinschaft bedingte Einwirkungen Christi zu sein, von der entgegengesezten Seite aber aus den Besorgnissen vor Collisionen zwischen verschiedenen 256
Gemeinschaften in demselben Kreise, weshalb man also lieber die bürgerliche Gemeinschaft allein möchte gelten lassen; worüber schon oben [1] das nöthige gesagt, so wie auch [2] über das Verhältniß

[1] §. 100. u. 105. [2] §. 106, 2.

der Einzelnen mit Christo Verbundenen zu dieser Gemeinschaft. Und wie keine erlösende Wirksamkeit auf Einzelne stattfinden konnte, ohne daß eine Gemeinschaft entstand: so kann auch die Gemeinschaft aus nichts anderm bestehen, als aus allen Momenten welche dem Stand der Heiligung aller Begnadigten angehören.

3. Das christliche Selbstbewußtsein, welches sich in unserm Saz ausspricht, ist nun die durch unsern Glauben an Christum bestimmte allgemeine Formel unseres Mitgefühls mit menschlichen Dingen und Zuständen, welches nur desto deutlicher wird, wenn wir den dazu gehörigen negativen Ausdrukk mit demselben verbinden. Ist uns nämlich abgesehen von der Erlösung die Welt in Beziehung auf den Menschen zwar der Ort der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und der Dinge, aber auch der Ort der Sünde und des Uebels geworden; und tritt mit der Erscheinung Christi ein neues in eben diese Welt, welches also im Gegensaz mit dem alten steht: so folgt, daß nur der mit der christlichen Kirche geeinigte Theil der Welt uns nun der Ort der gewordenen Vollkommenheit oder des Guten und bezüglich auf das ruhende Selbstbewußtsein der Ort der Seligkeit wird, nicht vermöge der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur und der Natur der Dinge, sondern wiewol allerdings hiedurch bedingt, doch nur vermöge der in Christo hinzugekommenen und sich durch ihn mittheilenden unsündlichen Vollkommenheit und Seligkeit; womit dann zusammenhängt, daß die Welt, sofern sie
257 außer dieser Gemeinschaft Christi liegt, uns immer wieder ohnerachtet jener ursprünglichen Vollkommenheit der Ort des Uebels und der Sünde ist [1]. So daß schon hier der Saz, daß in der Kirche allein Seligkeit ist, und weil diese nicht von außen hineinkommen sondern nur darin sein kann insofern sie darin hervorgebracht wird, daß die Kirche allein selig macht, niemand über-

---

[1] Gal. 1, 4. 1 Joh. 5, 19.

raschen kann. Es versteht sich übrigens von selbst, daß dieser Gegensaz zwischen dem durch die Erlösung in der Welt gesezten und der übrigen Welt stärker oder schwächer gespannt wird, je nachdem die eigenthümliche Würde Christi und der Gehalt der Erlösung aufgefaßt wird, und daß er nur da ganz verschwindet und sich in einen unbestimmten Unterschied des besseren und schlimmeren verliert, wo auch der Gegensaz zwischen Christo und den sündigen Menschen eben so aufgehoben und umgewandelt ist.

4. Und dadurch bestätigt sich am besten, daß unser Saz nichts anderes ist als eine Aussage unseres christlichen Selbstbewußtseins. Denn wäre die christliche Kirche ihrem Wesen nach ein Gegenstand der äußeren Wahrnehmung: so könnte sich diese mittheilen lassen, ohne an jenes gebunden zu sein. Nun aber ist es so, daß diejenigen, welche den Glauben an Christum nicht mit uns theilen, auch die christliche Gemeinschaft in ihrem Gegensaz gegen die Welt nicht erkennen. Wo das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit ganz zurükkgedrängt ist, da wird die christliche Kirche gewiß auf alle Weise mißverstanden; und von da an entwikkelt sich beides gleichmäßig. Mit den ersten Wirkungen der vorbereitenden Gnade, welche jenes Bewußtsein erregen, entsteht auch eine Ahnung von dem göttlichen Ursprung der christlichen Kirche: und mit dem lebendigen Glauben an Christum zugleich entsteht immer auch der an das wirkliche Vorhandensein des Reiches Gottes in der Gemeinschaft der Gläubigen: so wie im Gegentheil 258
ein unverbesserlicher Widerwille gegen die christliche Kirche auch auf den höchsten Grad von Unerregbarkeit für die Erlösung schließen läßt, wobei kaum noch eine auch nur äußerliche Verehrung der Person Christi stattfinden kann. Der Glaube hingegen an die Kirche als das Reich Gottes schließt nicht nur dieses in sich, daß es immer im Gegensaz gegen die Welt fortbestehen wird, sondern wie es von Wenigen anfangend zu einer solchen Gemeinschaft herangewachsen ist und nicht anders als wirksam gedacht werden kann: so liegt darin die Hoffnung, daß

die Kirche wachsen und die ihr entgegengesezte Welt abnehmen werde. Denn die Menschwerdung Christi entspricht für die menschliche Natur dem was die Wiedergeburt ist für den Einzelnen; und wie die Heiligung die fortschreitende Aneignung der einzelnen Functionen ist, und je länger je mehr aufhört aus fragmentarischen Einzelheiten zu bestehen, alles vielmehr immer mehr ineinander greift und sich gegenseitig unterstüzt: so organisirt sich auch hier aus den einzelnen erlösenden Thätigkeiten immer mehr die zusammenwirkende und aufeinander wirkende Gemeinschaft. Und dieser Organismus muß immer mehr dasjenige überwältigen, was ihm gegenüber nur anorganische Masse ist.

§. 114. Wenn wir alle Aussagen unseres christlichen Selbstbewußtseins über die Gemeinschaft der Gläubigen zusammenfassen wollen: so müssen wir zuerst handeln von dem *Entstehen* der Kirche oder der Art und Weise wie sie sich aus der Welt bildet, demnächst von der Art und Weise der Kirche im Gegensaz gegen die Welt zu *bestehen*, und zulezt von der Aufhebung dieses Gegensazes oder von den Aussichten auf die *Vollendung* der Kirche.

259 1. Diese drei Stükke scheinen sich nun freilich gar nicht auf gleiche Weise zu unserm christlichen Selbstbewußtsein zu verhalten. Das zweite ist das Gebiet unserer täglichen Erfahrung; unser geistiges Leben verläuft in diesem Gegensaz. In dem Maaß als wir zu unterscheiden wissen, was in uns selbst der Gemeinschaft der Gläubigen angehört und was noch der Welt, wird auch unser christliches Gemeingefühl das was um uns her vorgeht richtig sondern, was davon der Kirche angehört und was der Welt; und alles dieses sind Elemente zu unsern Säzen über das Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt: anderwärts her würden aber auch Säze dieses Inhaltes nicht zu nehmen sein. Denn wie bei den Einzelnen, was der Sündhaftigkeit und was der Gnade angehört, nicht aus der zur Wahr-

nehmung kommenden Aussenseite der That entschieden werden kann, sondern nur aus der Beschaffenheit der innern Bewegungen: so kann auch über die christliche Kirche nur von denen, die ihr inneres Leben aus eigner Theilnahme kennen, richtiges ausgesagt werden. Aber über die Vollendung der Kirche können wir, wenn ja irgend welche, doch gewiß nur sehr unzuverläßige Aussagen unseres Selbstbewußtseins aufstellen; und von der Entstehung der Kirche können wir uns nur geschichtliche Angaben aneignen, deren Mittheilung hieher unmöglich gehören kann. Um nun bei dem lezten anzufangen, so vermehrt sich die christliche Gemeinschaft indem allmählig einzelne Menschen und ganze Massen dem Zusammenhang mit Christo einverleibt werden; und wie allgemein festgestellt ist, daß das neue Leben des Einzelnen aus dem Gesammtleben hervorgehe, in dessen äußerem Kreis es sich schon findet: so gilt dies auch von dem neuen Leben jener Erstlinge, als noch die Kraft des inneren Kreises ganz allein in Christo eingeschlossen lag; das Entstehen der christlichen Kirche ist also dasselbe mit dem was täglich vor unsern Augen vorgeht. Es kommt aber in dieser Hinsicht keineswegs darauf an, wenn 260
wir davon ausgehn daß die erlösende Thätigkeit allmählig alles ergreifen soll, eine Regel für die Art und Weise zu finden, nach welcher Ordnung und weshalb grade so diese Verbreitung vor sich geht. Vielmehr haben wir darauf auszugehn, daß wir, da gleichzeitig sich die erlösende Thätigkeit von dem Gemeinwesen aus über weit Mehrere erstrekkt als jedesmal dadurch zur Bekehrung gefördert werden, den Unterschied zwischen diesen und den andern richtig auffassen; denn das heißt die Anfänge der Kirche verstehen. Und hier haben wir allerdings ein Selbstbewußtsein, welches wir im Gedanken aufzufassen haben, nämlich den Gegensaz welcher sich in unserem Mitgefühl bildet zwischen der vorherigen Gleichschäzung Aller im Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit und dem nachherigen Unterschied zwischen den Begnadigten und den andern. Was die Vollendung der Kirche betrifft, so ist uns freilich in unserm Selbstbewußtsein, wenn wir es als per=

sönliches ergreifen, nur das Wachsthum der Heiligung gegeben, ohne ein Vorgefühl daß die gänzliche Harmonie aller Kräfte und die Vollendung des Einzellebens als Organismus für das Leben Christi in uns nach gänzlicher Ausrottung des alten Menschen erscheinen werde; und eben so wenn wir es als Gemeingefühl auffassen, ist die Kirche nur als wachsend aus der Welt und aus sich die Welt allmählig entfernend gegeben, das Vorgefühl der Vollendung aber wird immer zurükkgehalten durch dieses unzerstörbare Element des Mitgefühls, daß der alte Mensch immer wieder geboren wird mit jedem Einzelwesen. Insofern also die Vollendung der Kirche wenn auch nur als Vorgefühl bedingt ist durch das Aufhören der Erneuerung des Geschlechts: so scheitert es an unserm Gattungsbewußtsein, und es gewinnt das Ansehn, als ob alles, was christliche Lehre hierüber sein soll, eine andere Quelle haben müsse als das christliche Selbstbewußtsein; und
261 dann könnte dieselbe folgerechterweise in unserer Darstellung nicht einen eigenthümlichen Ort einnehmen, sondern indem sie auf einem objectiven Bewußtsein beruhen müßte, könnte sie nur in Bezug auf die Quelle desselben auf eine untergeordnete Weise [1] vorkommen. Zweierlei kann jedoch in dieser Hinsicht auch hier schon bemerkt werden. Einmal daß wir keinesweges im Stande sind die entgegengesezte Vorstellung von einer in unendlicher Zeit, weil immer wieder durch neue Generationen gehemmt, der Vollendung sich nur asymptotisch annähernden Fortschreitung als Vorgefühl vollständiger zu vollziehen, welches überdies zu dem Vorgefühl von der unvollkommnen Heiligung des eignen Ich am Ende des Lebens keine Ergänzung an die Hand giebt. Dann aber auch daß, wenn gleich dieses Vorgefühl für sich allein keine Lehre in demselben Sinn bilden kann, weil es kein abschließbarer Moment des Selbstbewußtseins ist, doch die Auffassung desselben die Probe geben kann, wozu die andere Form der unendlichen

---

[1] Aehnlich wie oben die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi.

Approximation nicht dienen könnte, ob wir nämlich in dem zum Grunde liegenden, der Lehre von dem Bestehen der Kirche, auch das Wesen des Reiches Gottes richtig aufgefaßt haben, wenn es nämlich seine Wahrheit behält auch bei dem Versuch es an und für sich abgesehen von dem Gegensaz mit der Welt zur Darstellung zu bringen; und in sofern ist dieser Versuch nothwendig und natürlich.

2. Eine analoge nicht zu übersehende Ungleichheit zwischen diesen drei Haupttheilen besteht darin, daß bei Behandlung des zweiten wir uns ganz und soviel es sein kann ausschließend in dem Gebiet der erlösenden Thätigkeit Christi befinden, denn dieses ist der eigentliche Umfang des Reiches Christi [1]. Denken wir hingegen die schlechthinige Vollendung extensiv sowol als intensiv, 262
so würde die Ungleichheit zwischen ihm und uns ganz aufgehoben sein [2], mithin auch seine Herrschaft aufhören. Und dies giebt eine neue Bestätigung dafür, daß dies kein Gegenstand für christliche Lehre im strengsten Sinne des Wortes ist; zumal auch in der Vollendung selbst kein Bedürfniß mehr im Selbstbewußtsein gesezt sein kann, mithin auch dieselbe nur insofern eigenthümlich christlich aufgefaßt werden kann, als sie dennoch nur die Vollendung eines von Christo abhängigen Gesammtlebens bliebe. Indeß auch so würden doch immer zu dieser Vollendung Naturveränderungen vorausgesezt, welche außerhalb des Gebietes der königlichen Herrschaft Christi liegen und zu der göttlichen Weltregierung gehören, über deren leibliche Seite, und davon wäre doch die Rede, wir hier nichts auszusagen haben. Daher wir uns auf jeden Fall so an der Grenze christlicher Lehre befinden, daß wir nichts bestimmtes aussprechen können ohne sie zu überschreiten. Aehnlich verhält es sich auch mit der Entstehung sowol der anfänglichen als der fortgesezten der christlichen Kirche. Denn wenn die Kraft des göttlichen Wortes und der das Heil der Menschen suchenden Liebe im inneren großen Act der Verkündi-

[1] Vgl. §. 105. [2] 1 Joh. 3, 2.

gung dieselbe ist: so ist der Unterschied der Wirksamkeit begründet in dem verschiedenen Zustand der Empfänglichkeit; und dieser ist zugleich abhängig von den Verhältnissen, in welche die göttliche Weltregierung den einen und den andern sezt. Indessen muß dies hier als sehr natürlich erscheinen, weil in dem Uebergang, sei es nun der Einzelnen oder ganzer Massen, aus der Welt in die Kirche auch die göttliche Weltregierung betheiligt ist, und doch nur unter der Form der Thätigkeit betheiligt sein kann. Daher unser Mitgefühl sehr unvollkommen wäre, wenn es den entstehenden Unterschied nicht als ein Ergebniß göttlicher Weltregierung
263 auffaßte. Es giebt aber auch hier ein anderes als Ergänzung der früheren Behandlung nothwendiges Moment. Wir haben nämlich die Thätigkeit des Erlösers mit ihrer Wirkung in der Seele des Einzelnen oben betrachtet abgesehen von dem Gesammtleben, und so konnten wir auch hernach in der Lehre von der Heiligung den Einzelnen nur betrachten als ein selbständig in der Lebensgemeinschaft Christi handelndes Einzelwesen. Nun ist es freilich ganz derselbige Act, durch welchen der Einzelne wiedergeboren und durch welchen er ein selbstthätiges Mitglied der christlichen Kirche wird; aber wir haben diese Seite desselben dort nicht mit aufgenommen, und müssen also denselben Act hier noch einmal unabhängig von der früheren Darstellung beschreiben, sofern er das Verhältniß des Einzelnen zu dem Ganzen begründet. Und hiebei sind wir zugleich auf das bestimmteste an unser Selbstbewußtsein gewiesen, in welchem wir beides, unsre selbständige Persönlichkeit in der Lebensgemeinschaft Christi und unser Leben als integrirenden Bestandtheil des Ganzen, immer sowol unterscheiden als verbinden. — Wiewol nun aus beiden Gesichtspunkten betrachtet die Lehre von der Kirche in ihrem Zusammenbestehen mit der Welt der eigentliche Kern dieses ganzen Abschnittes ist; so daß es auch ganz sachgemäß wäre, dieses zuförderst festzustellen, und die andern beiden mehr anhangsweise zu behandeln: so wird doch die bei einem geschichtlichen Verlauf natürliche Ordnung mehr Anschaulichkeit und manche Erleichterung gewähren.

Erstes Hauptstükk. 264

Von dem Entstehen der Kirche.

§. 115. Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergebornen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken.

1. Wenn wir auf das Verfahren der evangelischen Kirche bei der Verstärkung der Gemeinschaft sehen, sowol durch die Aufnahme der unterrichteten Gemeindejugend, als durch die Missionen oder bei dem Uebertreten einzelner Mitglieder aus andern christlichen Gemeinschaften: so ist unser Saz gewiß der richtige Ausdrukk des dabei herrschenden Gemeingefühls und der dabei in Anwendung gekommenen Handlungsweise. Die Handlung wird immer verrichtet in Bezug auf die Wiedergeburt, überall natürlich nach der Art wie der Begriff dort gefaßt wird; so daß wenn man derselben auch in den meisten Fällen noch nicht versichert sein kann, die herrschende Voraussezung doch die ist daß sie erfolgt sei. Wenigstens je freier eine Gemeinde auf ihrem Gebiet ist, um desto strenger wird sie darauf halten, daß derjenige, gegen dessen Wiedergeburt sich wohlbegründete Zweifel erheben, auch nicht aufgenommen werde. Dies wäre aber nicht nothwendig, ja sogar zwekkwidrig, wenn die Aufzunehmenden nur sollten in die Gemeinschaft der vorbereitenden Gnadenwirkungen eingeführt werden. Wie nun mit der Wiedergeburt das kräftige Wollen des Reiches Gottes gegeben ist: so muß also den Aufnehmenden und dem der aufgenommen wird die Ueberzeugung gemein sein, daß dieser und jene die gleiche Wirksamkeit ausüben; und da sie für diese auch den gleichen Wirkungskreis haben vermöge der gleichen Räumlichkeit, so muß auch mit jedem solchen Act die Aufgabe wieder erzeugt werden, dies Zusammenwirken zu 265
ordnen. Daß aber zugleich auch ein gegenseitiges Aufeinanderwirken ausbedungen wird, gründet sich nicht allein darauf, daß in Jedem noch manches der Welt angehörige sich findet, wogegen

gensaz vorausgesezt zwischen jenem äußeren Kreise welcher der Ort ist für die vorbereitenden Gnadenwirkungen, und dem inneren von welchem diese ausgehen. Denn diejenigen, welche in den ersten Kreis gezogen werden dadurch daß die Predigt des Evangeliums zu ihnen gelangt, werden in der biblischen und kirchlichen Sprache nicht gewöhnlich Erwählte genannt, ohnerachtet sie auch in Folge des Zusammenhanges der göttlichen Weltregierung hiedurch von Andern unterschieden werden, sondern nur Berufene; jener aber bleibt für diejenigen welche durch die Wiedergeburt in den inneren Kreis eingeführt worden sind. Und eben so ist der heilige Geist das Band dieses innern Kreises, kraft dessen die Wirkungen der Einzelnen auf den äußeren eine Einheit werden und eben so ihr gegenseitiges Aufeinanderwirken gleichsam einen organischen Umlauf bildet; den Berufenen aber schreiben wir den heiligen Geist noch nicht als ihnen mitgetheilt oder ihnen einwohnend und sie treibend zu.

2. Was nun im einzelnen zuerst den Ausdrukk Erwählung betrifft, so ist die eigentliche Aufgabe desselben die. Alle Menschen sind uns im Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit, wo alles Gemeinschuld ist, auch vollkommen gleich, und ein Vorzug in Beziehung auf das von Christo mitzutheilende neue Leben ist keinem zuzuschreiben. Nun werden freilich Alle erst in den Kreis
268 der vorbereitenden Gnade hineingezogen; allein auf der einen Seite sind die Unterschiede, die dort entstehen, auch nicht ihnen selbst zuzuschreiben, auf der andern Seite ist auch darin schon eine Begünstigung, daß gleichzeitig die Einen berufen werden und die andern nicht; so daß wir zum Behuf dieser Erläuterung beides zusammennehmen können, die Erwählung und die ihr vorangehende und sich auf sie beziehende Berufung. Ueberall ist also hier, wenn wir das theilweise Gelingen und Mißlingen der Verkündigung betrachten, ein in der göttlichen Weltregierung eingeleiteter Vorzug der Einen vor den Andern ohne einen in den Personen selbst dazu vorhandenen Grund, und dieser läßt sich

vom größten bis zum kleinsten nicht nur auf diesem Gebiet sondern auch auf anderen verfolgen, nur daß wir von diesen nicht zu handeln haben. Denken wir uns die Menschwerdung Christi als den Anfang der Wiedergeburt des ganzen menschlichen Geschlechts: so wird die Errichtung einer bleibenden Stätte für die Verkündigung des Evangeliums unter einem Volk durch die Erstlinge aus seiner Mitte der Anfang der Wiedergeburt eines Volkes sein. Und ein solches hat dann einen Vorzug vor denen, unter welchen sich gleichzeitig die Stimme der Verkündigung erfolglos vernehmen ließ. Wir können aber dies nicht auf einen Unterschied der Würdigkeit beziehen, eben so wenig bei den Völkern als bei den Einzelnen, bei welchen es sich eben so verhält, nicht minder bei den aus der Fremde einwandernden als bei den in dem äußeren Kreise der Gemeinschaft geborenen. So gewiß wir nun dies auf eine göttliche Anordnung zurükkschieben, wie der Erlöser selbst gethan [1], so ist uns auch aufgegeben derselben beizustimmen, weil wir sonst und zwar mit unserm sittlichen Bewußtsein im Widerspruch wären gegen unser Gottesbewußtsein. Wir haben aber dazu keinen Grund als das Beruhen in dem 269
göttlichen Willen, von welchem wir nur sagen können, daß er nicht durch die Würdigkeit der Person bestimmt worden: so daß nicht das eine als Lohn und das andere als Strafe angesehen werden kann. Alles andere bleibt in unserm Mitgefühl wie in dem Begriff der Erwählung an und für sich unbestimmt.

3. Unter dem Ausdrukk heiliger Geist aber wird zufolge des obigen die Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft als einer moralischen Person verstanden, und dies würden wir, da alles eigentlich gesezliche aus derselben schon ausgeschlossen ist, durch den Ausdrukk ihres Gemeingeistes bezeichnen können. Und so sollte es eigentlich nicht nöthig sein noch ausdrükklich zu versichern, daß wir durch den Ausdrukk desselben bezeichnen wollen,

---

1. Joh. 6, 44.

was auch in der Schrift heiliger Geist und Geist Gottes und Geist Christi genannt wird, und in unserer kirchlichen Lehre auch als die dritte Person der Gottheit aufgeführt wird. Daß wir es jedoch mit diesem lezten hier nicht zu thun haben, versteht sich aus der Anordnung des Ganzen von selbst. Daß aber in der christlichen Kirche, nachdem die einzelnen Einwirkungen nicht mehr unmittelbar von Christo ausgehen, ein göttliches sein muß, welches wir eben so das Sein Gottes in ihr nennen können, wenn anders die Mittheilung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi fortwährend in ihr bestehen soll, dies ist eben so aus dem früheren vorläufig zu ersehen, wird aber genauer unten entwikkelt werden. Vorläufig nämlich, daß die Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit und Seligkeit, welche als das schlechthinige stetige Wollen des Reiches Gottes der innerste Impuls des Einzelnen ist, auch muß der Gemeingeist des Ganzen sein, oder es müßte keinen Gemeingeist in demselben geben. Denn wäre er ein anderer, so müßte jener Impuls diesem anderen, also einem unvollkommneren untergeordnet sein, wie in jedem Gesammtleben
270 alles persönliche dem Gemeingeist untergeordnet sein muß. Gäbe es aber gar keinen Gemeingeist: so wäre auch die christliche Kirche kein wahres Gesammtleben, wie sie doch von Anfang an mit Beziehung auf diesen ihr einwohnenden göttlichen Geist aufgetreten und in dem Selbstbewußtsein jedes kräftigen Mitgliedes aufgenommen gewesen ist. Dieses Wollen des Reiches Gottes also ist die Lebenseinheit des Ganzen, und in jedem Einzelnen sein Gemeingeist; es ist aber in dem Ganzen seiner Innerlichkeit nach ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein, mithin das Sein Gottes in demselben, bedingt aber durch das Sein Gottes in Christo.

Erstes Lehrstükk.

Von der Erwählung.

§. 117. In das von Christo gestiftete Reich Gottes können zufolge der Geseze der göttlichen Weltregierung, so

lange das Menschengeschlecht auf Erden besteht, niemals alle gleichzeitig Lebende gleichmäßig aufgenommen sein.

1. Unter dem gleichmäßig soll hier nicht etwa eine Gleichheit in der Kraft des Glaubens und in dem Grade der Aneignung aller natürlichen Kräfte an jenen Gemeinwillen verstanden werden, denn in diesem Falle wäre der Saz ganz klar, indem es niemanden einfallen könnte eine solche Gleichheit zu begehren; sondern es soll sich auf den bestimmten Unterschied zwischen dem inneren und dem äußeren Kreise der christlichen Gemeinschaft beziehen. Denn sind alle alle andern Glaubensgemeinschaften dazu bestimmt, in das Christenthum überzugehen, und nimmt man an daß die in der Gemeinschaft geborenen doch zeitig unter den Einfluß der vorbereitenden Gnade kommen: so läßt sich eine Zeit denken, wann Alle, deren Bewußtsein nur dazu nothdürftig entwikkelt ist, auch jenem äußeren Kreise angehören. Allein da hier- 271
mit der Antheil an der Vollkommenheit und Seligkeit Christi noch nicht verbunden ist: so sind diese bestimmt unterschieden von den selbstthätigen Gliedern der Gemeinschaft; welches auch mit dem angegebenen Unterschied zwischen Berufung und Erwählung vollkommen zusammenstimmt. Es kommt übrigens hiebei auf zwei Punkte an, von denen freilich der eine mehr, der andere aber doch auch gewissermaßen als ein Gesez der göttlichen Weltordnung anzusehen ist. Offenbar nämlich ist dies ein solches Gesez, daß, was von Einem Punkt ausgeht, sich nur allmählig über den ganzen Raum verbreitet. Weniger schon dieses, daß der Stand der Gnade niemals kann angeboren werden, sondern auch die christlichen Kinder bei der Geburt allen andern von Adam abstammenden im wesentlichen gleich sind; aber doch wäre theils die Veränderung selbst eine aus der Grundthatsache des Christenthums nicht begreifliche Ausnahme, mithin ein neues von jenem unabhängiges Wunder, zerstörte aber auch den Begriff der Gattung.

2. Gesezt auch Christus hätte, als er mit der Verkündigung

des Reiches Gottes unter Hinweisung auf seine Person den Anfang machte, überall das gleiche Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit gefunden: so waren doch theils in Bezug auf seine Person die Einen durch Johannes vorbereitet, die Andern nicht, theils in Bezug auf seine Gestaltung des Gottesreiches die Einen auf besondere Weise an das bestehende gebunden und also seine Idee abstoßend, die Andern nicht. Mithin konnte er überall nur in den verschiedensten Abstufungen sich wirksam beweisen, wie er auch dem Raume nach nur innerhalb bestimmter Grenzen [1] den Kreis seiner Verkündigung bald durch Ortsveränderung erweitern, bald
272 durch längere Niederlassung befestigen konnte. Ja auch wo er hinweggewiesen wurde [2], gereichte dies natürlich manchem Einzelnen, der dazu gekommen sein würde sich ihm anzuschließen, zum unverdienten Nachtheil. Alles dieses aber hat seinen Grund in der göttlichen Weltregierung. Und dieselbe Ungleichmäßigkeit finden wir auch bei der fortgesezten Verkündigung von der Apostel Zeiten an bis auf den heutigen Tag. Denn die dem Ganzen einwohnende in Einzelnen aber besonders hervortretende Neigung, die Kirche nach außen zu vergrößern, ist zwar an sich, wie sie von der Gleichheit Aller im Stande der Sündhaftigkeit ausgeht, vollkommen gleichmäßig, in der Ausübung aber theils den gesellschaftlichen Verhältnissen, die Anknüpfung darbieten müssen, unterworfen, theils jenem geheimnißvollen Angezogen und Abgestoßen werden [3], welches nicht minder als jene unter der göttlichen Weltregierung steht. Und anders konnte es auch nicht sein, wenn das Uebernatürliche in Christo sollte Natur werden, und die Kirche sich als eine natürliche geschichtliche Erscheinung bilden.

3. Sehen wir eben so auf die Fortpflanzung der Kirche über die Folge der Geschlechter: so entsteht auch hier, da die Wie-

---

[1] Matth. 15, 24. [2] Matth. 8, 34

[3] Ap. Gesch. 16, 6—10.

dergeburt der Einzelnen an diese ebenfalls in der göttlichen Weltordnung wurzelnde Naturform des Zusammenlebens je zwei auf einander folgender Generationen gebunden ist, hieraus eine ähnliche Ungleichmäßigkeit, indem jeder würde früher oder später in diesen innern Kreis gelangt sein unter andern ihm mehr oder minder angemessenen Umgebungen und Einwirkungen. Auf diese Weise entsteht immer beides, daß unter den im Umfang der Kirche lebenden zu jeder Zeit Viele ihr noch nicht angehören, und daß von diesen wird gesagt werden können, sie könnten schon Glieder 273
derselben sein, wenn ihr Lebenspfad anders wäre geleitet worden. Allerdings hat eine lange Folge von im Ganzen angesehen im Stande der Heiligung lebenden Generationen eines Volks einen Einfluß auf die späteren, indem die leidenschaftlichen Naturanlagen sich immer mehr mildern; immer aber ist dies doch nur eine bessere Gestalt der allgemeinen Sündhaftigkeit, und einmal muß doch Selbsterkenntniß und Buße eintreten. Nur freilich, wenn auch das Anerkenntniß des Erlösers in demselben Verhältniß zeitig erfolgt, läßt sich eine Zeit denken, wenn zwar immer nicht fleischliche Geburt und geistige Geburt in demselben Zeitpunkt zusammenfallen, auch nicht Natur und Gnade gar nicht zu unterscheiden wären, aber doch eine Zeit, in welcher die Entwikklung des lebendigen Glaubens mit der ersten Entwikklung sittlicher Vorstellungen und Empfindungen möglichst nahe zusammenfallen wird, welches die größtmögliche Annäherung an die menschliche Entwikklung Christi ist. Und dann freilich wird Jeder weit früher zu dem Besiz und Genuß des ihm angemessenen Antheils an dem höhern Leben gelangen. Auch dann aber werden doch solche Differenzen bestehen, daß Einige noch nicht zu diesem Genuß gelangt sind, wenn ihre Altersgenossen sich schon längst desselben erfreuen.

4. Wenn wir nun diese Ordnung mit dem Ausdrukk göttliche Erwählung deshalb bezeichnen, weil wir bei einem göttlichen Wohlgefallen als leztem Grunde dazu stehen bleiben: so hindert

dies doch nicht, daß wir nicht suchen dürfen, wodurch dieses göttliche Wohlgefallen bestimmt wird. Zumal wir auch nicht sagen können, bei Gott sei alles gegen alle gleich, aber der Wille Einiger seze Hindernisse entgegen; da ja der Wille selbst sich erst allmählig und ebenfalls nicht ohne Einfluß äußerer Verhältnisse zu größerer oder geringerer Erregbarkeit entwikkelt. Bei dieser For-
274 schung ist schon Paulus vorangegangen [1], und hat das Gesez auszusprechen versucht, in Folge dessen die apostolische Kirche sich zuerst mit ehemaligen Heiden anfüllte, während der größte Theil des jüdischen Volks noch außerhalb derselben blieb. Und die Aufforderung dazu ist noch dringender geworden, seitdem ganze Völker das Christenthum angenommen haben, von denen also Viele wenigstens auch zur Wiedergeburt gelangten, während viele Mitglieder altchristlicher Völker von jenem innern Zusammenhang vorläufig noch ausgeschlossen blieben. Nimmt man aber hinzu, wie verschieden den Menschen das Ende des Lebens gesezt ist; für manchen in der christlichen Kirche Gebornen, der schon viele Wirkungen der vorbereitenden Gnade erfahren hat, doch eher als diese Eindrükke konnten zum Anfang eines geistigen Lebensprozesses in der Wiedergeburt verknüpft und gesteigert werden; und wie Viele von da, wo die Stimme des Evangeliums nur eben hingedrungen ist, nach der göttlichen Ordnung über die Lebensdauer abgerufen werden: so ist es offenbar in der göttlichen Weltordnung gegründet, daß Viele, — wiewol Viele oder Wenige hier eigentlich gleich gilt, und die Einen sich zu den Erbietungen der göttlichen Gnade nicht anders verhalten, als Andere, — doch unwiedergeboren sterben, weil das Ziel ihres Lebens abgelaufen ist. Wir können daher nicht sagen, daß Gott dies bestimmt nicht gewollt hätte, da es seinen Grund hat in dem Verhältniß der von ihm abhängigen Naturordnung zu seinem uns innerlich eben so gewissen Rathschluß der Erlösung durch Christum; — so daß wir uns des Schlusses nicht erwehren können,

[1] Röm. 10 und 11.

daß, wenn Gott dies bestimmt und unbedingt nicht gewollt hätte, er entweder eine andere Naturordnung des menschlichen Lebens oder eine andere Heilsordnung für den menschlichen Geist würde eingerichtet haben. Hat er es nun irgendwie so geordnet: so ent- 275
steht uns natürlich die Aufgabe, auch diesem göttlichen Willen auf möglichst bewußte Weise und ohne inneren Widerspruch beizustimmen.

§. 118. **Wenn sich das christliche Mitgefühl über die frühere und spätere Aufnahme der Einen und Andern in die Gemeinschaft der Erlösung beruhigt: so bleibt dagegen ein unauflöslicher Mißklang zurükk, wenn wir uns unter Voraussezung einer Fortdauer nach dem Tode einen Theil des menschlichen Geschlechtes von dieser Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen denken sollen** [1].

1. Wenn wir uns mit beiden Elementen unseres Selbstbewußtseins, dem der Sünde und dem der Gnade, als Mitglieder der Kirche der Welt gegenüber betrachten: so finden wir uns vermöge des lezten, worin uns die vollkommne Gewißheit des göttlichen Rathschlusses unserer Seligkeit gegeben ist, allen denen entgegengesezt, in denen sich dieses Bewußtsein noch nicht entwikkelt hat. Hingegen vermöge des Bewußtseins der Sünde finden wir uns ihnen vollkommen gleich; denn das Bewußtsein der Vergebung gehört dem andern Element an, vergegenwärtigt uns aber immer jenes ursprüngliche, welches dem Bewußtsein der Allen gemeinschaftlichen Natur angehört. Ist also das gleiche natürliche Unvermögen, aus welchem in jedem das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwikkelt werden kann, hier unterstüzt und dort sich selbst überlassen, hier in die Offenbarung des begnadigenden göttlichen Rathschlusses aufgenommen, dort aber nicht: so

[1] Ein für alle Male verweise ich hier für dieses Lehrstükk auf meine Abhandlung über die Erwählungslehre.

ist diese Ungleichheit innerhalb desselben menschlichen Geschlechtes,
276 in welchem doch in Bezug auf die göttliche Wirksamkeit Christi kein Theil von dem andern bestimmt geschieden ist, von solcher Art, daß wir um sie aufzunehmen entweder unser Gottesbewußtsein wieder zum Particularismus hinabstimmen müßten, oder den Unterschied zwischen den Begnadigten und den Andern geringer und als ein fast nur zufälliges Mehr und Weniger anschlagen; sonst würde nothwendig die in dem Bewußtsein der Gnade gesezte Seligkeit doch durch das mit Demüthigung verbundene Mitgefühl der Unseligkeit aufgehoben. — Dies gewinnt indessen ein ganz anderes Ansehen, sobald wir uns berechtigt halten anzunehmen, daß dieser Gegensaz auf jedem einzelnen Punkt nur ein verschwindender sei, so daß jeder, der jezt noch außerhalb dieser Gemeinschaft ist, irgendwann von den göttlichen Gnadenwirkungen ergriffen innerhalb derselben sein wird. Denn in unserm Gattungsbewußtsein ist dann kein Zwiespalt mehr, und der nur allmählige Uebergang der Einzelnen in den Vollgenuß der Erlösung ist für dasselbe ganz das nämliche, wie für unser persönliches Selbstbewußtsein der allmählige Fortgang der Heiligung, nämlich nur die Naturform, welche die göttliche Thätigkeit nothwendig in der geschichtlichen Erscheinung annimmt, und nach dem obigen die unausweichliche Bedingung aller zeitlichen Wirksamkeit des fleischgewordenen Wortes.

Was hiegegen noch eingewendet werden könnte, wird sich durch folgende zwei Betrachtungen erledigen. Die erste ist eine Anwendung, welche wir machen von dem schon früher aufgestellten Saz, die Menschwerdung Christi verhalte sich wie die Wiedergeburt des gesammten als Einheit betrachteten Geschlechtes. Denn niemand kann sagen, es würde für diese Gesammtheit besser gewesen sein wenn Christus eher wäre geboren worden, mithin auch das neue geistige Gesammtleben eher begonnen hätte. Denn dies wäre freilich besser gewesen, wenn nur früher dieses
277 neue Leben in derselben Reinheit und Kraft hätte können aufgehen; wenn aber gesagt wird, als die Zeit erfüllt war sei Christus

geboren [1], so heißt das, die göttliche Vorhersehung über das gesammte menschliche Geschlecht und die besondere Bestimmung über den Zeitpunkt der Erscheinung des Erlösers sind so sehr Eine unzertrennliche Offenbarung der göttlichen Allmacht, daß das durch diese Zeitbestimmung bedingte geistige Leben auch gewiß das schlechthin größte ist und die ganze Idee des Wesens der Menschheit ausspricht. Dasselbe nun läßt sich auch von dem Einzelnen sagen, wenn seine Zeit erfüllt ist wird Jeder wiedergeboren, so daß sein durch diese Zeitbestimmung bedingtes neues Leben auch, wie spät es immer eintrete, ein schlechthin größtes ist, und die ganze Idee seiner Person, wie diese ebenfalls an ihren Ort der Gesammtheit gebunden ist, vollkommen ausspricht; daher in Uebereinstimmung mit jenem Glauben wir auch von dem Einzelnen nicht denken können, es wäre ihm besser gewesen früher wiedergeboren zu sein. Und es ist kein Grund zu befürchten daß hiedurch eine Trägheit im Zeugniß von Christo werde begründet werden und Zucht und Lehre in Verfall gerathen, weil es nämlich nicht helfe den Leuten das Evangelium ans Herz zu bringen ehe ihre Zeit erfüllt sei. Dies hat schon Augustin deutlich dargelegt [2], und nicht leicht wird auch diese Einwendung im Ernst von einem wahrhaft in der Heiligung begriffenen, das heißt von einem solchen eingelegt werden, der fähig ist Zeugniß abzulegen oder Lehre und Zucht zu handhaben. Denn ein solcher ist eines Theils ohne alle Hinsicht auf einen bestimmten Erfolg von innen gedrungen [3], anderntheils weiß er auch daß die Gnadenwirkungen des Geistes die von jedem Wiedergeborenen ausgehn 278
mit dazu gehören, daß jeder wenn seine Zeit erfüllt ist auch wirklich wiedergeboren werde. Die zweite ist eine Anwendung davon, daß in der Wiedergeburt jeder eine neue Creatur wird; denn

---

1 Gal. 4, 4.

2 In dem Buch de correptione et gratia überall.

3 2 Kor. 5, 14. 20.

dem zufolge wäre das Mitgefühl über eine zu späte Wiedergeburt jedenfalls leer, weil es dazu kein ursprüngliches in dem Subject giebt; eben so leer, wie wenn man eine zeitliche Schöpfung der Welt annimmt, ein Leidwesen darüber wäre daß die Welt nicht eher geschaffen worden. Und will man auch sagen die frühere Zeit sei ihm nichts leeres sondern ein mißfälliges, so verschwindet ja in der Gewißheit der Sündenvergebung dieses mißfällige gleich vollkommen, ob jene Lebenszeit länger gewesen oder kürzer. Ja wenn sich bisweilen ein solches Bedauern vernehmen läßt, weil ja nun das neue Leben nicht so lang währe als wenn es sich früher entwikkelt hätte: so ist auch das nur eine Täuschung, die noch von Unbekanntschaft mit dem neuen Leben zeugt. Denn dieses ist in sich selbst ewig und erlangt keinen Zuwachs durch die Länge der Zeit. Wie denn auch kein in der Heiligung reif gewordener dergleichen empfindet, es müßte denn sein in einem krankhaften Zustand; sondern nur den Anfängern können solche Nachwehen zustoßen, die aber im beruhigten Zustande von selbst verschwinden und sich daher keinesweges dazu eignen im Gebiet des Lehrbegriffs berükksichtigt zu werden. Vielmehr müssen der frühest und der spätest Wiedergeborne, wenn man jenes auch auf die erste Kindheit und dieses auf eine Zeit nach einer noch so langen Reihe von Lebensentwikklungen bezieht, doch jeder sich selbst und dem Andern gleich werth sein. Denn der eine ist mehr gesezt zum Ebenbild der ursprünglichen Vereinigung des göttlichen mit einer menschlichen Persönlichkeit, der andre mehr zum Ebenbild des endlichen Durchdrungenseins der ganzen menschlichen Natur von der erlösenden Kraft Christi, wobei die Gesammtwirksamkeit aller früher Wiedergebornen vorausgesezt wird. Beiden
279 aber muß aller Schein eines Unterschiedes um so mehr verschwinden je mehr Gemeingefühl und Gemeingeist in ihnen die Oberhand gewinnt, wodurch Jeder sich alles aneignet, was des Andern ist. Und es ist kein Grund zu befürchten, daß hiedurch Gleichgültigkeit gegen die Wirkungen der vorbereitenden göttlichen Gnade oder Aufschieben der Buße und Bekehrung auf unbe=

stimmte Zukunft veranlaßt werde. Denn wer dies anführen wollte, der schöbe doch die Bekehrung nicht deshalb auf weil die christliche Lehre ihm diese Aussicht verbietet, sondern weil er jezt noch seinen Antheil an dem Gesammtleben der Sünde lieber will als den am Reiche Gottes. Einem solchen kann auch nicht damit geholfen sein, daß man ihm diese Lehre vorenthält, sondern nur wenn man ihm Verlangen nach dem Reich Gottes zu erregen weiß. — Dies zusammengenommen ergiebt also, daß wenn nur jeder hinter uns zurükkbleibende irgend einmal in die Lebensgemeinschaft mit Christo aufgenommen wird, unser Mitgefühl sich vollkommen beruhigen kann ohne daß ein Widerspruch entstände zwischen demselben und unserm Gottesbewußtsein.

2. Daß alles bisher angeführte aber nicht anwendbar ist, sobald wir uns denken sollen daß ein Theil unsers Geschlechts von dieser Gemeinschaft und dem davon abhängigen höheren Zustand gänzlich ausgeschlossen sein soll, das leuchtet von selbst ein, und zwar so, daß man abgeneigt sein wird, einen Unterschied zu machen, je nachdem eine Fortdauer angenommen wird oder nicht, und zwar dieses in genauer Uebereinstimmung mit dem eben gesagten. Denn ist dieses Leben ein an sich ewiges, so können auch Besiz und Beraubung desselben nicht weiter auseinander treten, wenn es auf eine unendliche und wenn es auf eine unbedeutende Dauer ankommt, sobald nur der Eine in den Besiz der Seligkeit, welche allein den Werth des Lebens ausmacht, gekommen ist, der andere aber nicht. Lassen wir nun dieses vor der Hand gelten: 280
so wird jener Mißklang nur auf eine von beiden folgenden Weisen aufzulösen sein. Entweder dadurch daß wir das Zusammensein einer solchen Gleichheit und Ungleichheit zwischen uns und Anderen rechtfertigen und es auf ein Gesez zurükkzuführen suchen, da denn der dargelegte Widerspruch als ein bloßer Schein erkannt wird; oder dadurch, daß eines von beiden selbst, die ursprüngliche Gleichheit oder die durch die göttliche Vertheilung gewordene Ungleichheit, für Schein erklärt wird.

Das erste kann auf zweierlei Weise versucht werden. Wenn nämlich wie die Gleichheit die ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur ist, so auch diese Ungleichheit in eben derselben gegründet ist, so kann zwischen beiden ein Widerspruch nur unter der Form stattfinden daß die Einrichtung der menschlichen Natur getadelt wird, welches denn keinen Sinn mehr hat, weil wir nicht wären, wenn wir nicht Menschen wären. Allein die Ungleichheit, welche erst durch die Dazwischenkunft Christi entsteht, kann nicht in der menschlichen Natur, wie sie dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit zum Grunde liegt, ihren Siz haben, wir müßten denn gegen unsere Annahme auf pelagianische Principien zurükkgehend entweder anziehende Kräfte in den Einen oder abstoßende in den Andern annehmen. Und demohnerachtet käme man doch auf eine nur in dem göttlichen Wohlgefallen zu begründende Ungleichheit in der Dispensation der Anregungen zurükk. Umgekehrt wenn die Gleichheit in demselben wie die Ungleichheit, das heißt in der göttlichen Heilsordnung gegründet sein soll: so heißt dies, Gott hat in Bezug auf die Erlösung alle Menschen unter die Sünde gestellt, wiewol nur Einigen die Erlösung zu Gute kommen sollte; aber dann liegt der Aufnahme der Einen und Ausschließung der Andern eine solche göttliche Willkühr zum Grunde, daß wir diese Ordnung mit Recht einen schlechthinigen Willensbeschluß nennen müßten. Aber wenn auch
281 auf diese Weise das Zusammensein der Gleichheit und Ungleichheit gedacht werden kann: so sind doch und bleiben unvermeidlich diejenigen, welche um unsertwillen zurükkgesezt werden, ein Gegenstand des Mitgefühls, welches also, jemehr das Gattungsbewußtsein sich dem persönlichen gleichstellt, die in dem lezteren gesezte Seligkeit aufhebt, weil es ein Mitgefühl der Unseligkeit ist. Man hat diesem abzuhelfen gesucht und eine reine Lösung zu erlangen geglaubt durch die Hypothese, die Heilsordnung, in welcher die Gleichheit des Unvermögens und die Ungleichheit der Unterstüzung gegründet ist, sei dadurch motivirt, daß sich an den Einen die göttliche Barmherzigkeit, an den Andern die gött-

liche Gerechtigkeit kund geben müsse [1], damit es eine vollständige göttliche Manifestation nach beiden Seiten in dem menschlichen Geschlecht gebe, der Gerechtigkeit an denen die verloren gehen, und der Barmherzigkeit an denen die gerettet werden. Allein hiegegen ist den speciellen Fall betreffend einzuwenden, daß die göttliche Gerechtigkeit sich auch vollständig offenbaren würde, wenn alles, was durch die Erlösung überhaupt möglich ist, auch wirklich würde; denn sie erwiese sich dann belohnend an Christo, bestrafend aber an Allen, so lange sie dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit angehören. Im allgemeinen aber ist nicht zuzugeben, daß es eine getheilte Offenbarung göttlicher Eigenschaften gebe, indem diese dann begrenzt sein würden, und Gott ein un- 232
begrenztes Wesen mit begrenzten Eigenschaften. Sondern Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dürfen sich nicht ausschließen, so daß die Barmherzigkeit sich an denselben zeigen muß wie die Gerechtigkeit, welches bei einem beständigen Ausgeschlossensein Einiger von der mitgetheilten Seligkeit Christi nicht zu denken ist.

Es bleibt also noch der zweite Weg übrig, nämlich daß eine von beiden, die Gleichheit oder die Ungleichheit beider Theile, für Schein erklärt wird. Die Ungleichheit zwischen denen, welche in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen sind, und den davon ausgeschlossenen kann aber unmöglich für Schein gehalten werden, ohne den wesentlichen Gehalt unsers christlichen Bewußtseins aufzugeben. Ein anderes ist es mit der Gleichheit, welche wir in dem Bewußtsein der Sünde finden. Diese wäre ein Schein, wenn es doch eigentlich eine ursprüngliche Ungleichheit der Menschen gäbe, also eine von Anbeginn an gespaltene mensch-

---

[1] Conf. Gallic. XII. p. 115. Credimus ex hac corruptione . . . deum alios quidem eripere, quos . . in Jesu Christo elegit: alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus iustitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suae declaret. — Conf. Belg. XVI. p. 179. Credimus . . deum se . . demonstrasse . . misericordem et iustum. Misericordem quidem eos . . servando, quos . . . elegit . . iustum vero reliquos in . . perditione . . relinquendo.

liche Natur. Denn so wie wir dies inne werden, verschwindet der Widerspruch, weil die uns ursprünglich ungleichen auch nicht Gegenstände unseres Mitgefühls sein können, sondern die Einheit der menschlichen Natur, so wie sie bisher gefaßt worden, wäre eine Täuschung. Allein mag man sich nun vorstellen, nur in den Einen wäre eine erregbare Empfänglichkeit für die göttliche Gnade, in den Andern aber nicht, oder in den Einen nur wäre ein unüberwindlicher Widerstand gegen die göttliche Gnade, in den Andern aber nicht, immer kommt man auf manichäisirende eben so wie die obigen pelagianischen unserer Auffassung entgegenstrebende Voraussezungen. Ja auch die Erlösung selbst gewinnt eine ganz andere Gestalt. Denn Christus ist dann eigentlich nur gekommen, um die schon vorhandene Ungleichheit zu entwikkeln und zur Erscheinung zu bringen, seine eigentliche Function wird die des Gerichts, und was man Erlösung nennen kann ist nur die
283 Form der einen Seite dieser Function. Es giebt also keine Art diesen Mißklang aufzuheben, wenn von unserm christlichen Bewußtsein aus wir uns dazu verstehen sollen anzunehmen daß ein Theil unseres Geschlechtes gänzlich ausgeschlossen bliebe. Warum aber unser Saz zu verstehen giebt, der Mißklang wäre größer bei der in der christlichen Kirche überall herrschenden Voraussezung einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode, als wenn wir uns die entgegengesezte aneignen könnten, das ist nur dieses. In dem gegenwärtigen Leben, wenn wir gleich den Zustand der Gnade als eine Mittheilung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi anerkennen, ist doch diese nur in dem innersten Grunde; betrachten wir aber das gesammte zeiterfüllende Selbstbewußtsein des Begnadigten, so ist darin auch das Bewußtsein der Sünde immer noch mit enthalten; die Ungleichheit also ist für die Andern nicht da, weil sie in dem ihnen allein vorliegenden, nämlich dem zeitlichen Bewußtsein, nur den Unterschied eines Mehr und Minder anerkennen, und diesen um so geringer finden je weniger sie von vorbereitenden Gnadenwirkungen ergriffen werden. Wogegen wenn wir jenes Leben dazu nehmen, wir auch zulezt eine

vollkommene Entwikklung von Seligkeit und Unseligkeit zu denken haben, das heißt den Gegensaz bis zu seiner größten Höhe gespannt: und je mehr wir von dem Vorgefühl des künftigen Lebens auch jezt schon durchdrungen sind, desto stärker muß auch das Mitgefühl der künftigen Unseligkeit und desto härter folglich der Mißklang sein.

3. Eine gewisse Verwandtschaft mit dieser lezten Betrachtung haben ein Paar andere Versuche die Aufgabe zu lösen. Der eine gesteht denen welche zu der Mittheilung der Seligkeit Christi gelangt sind, die Fortdauer zu, läßt aber die Ausgeschlossenen im Tode untergehn, so daß sie nur zu betrachten sind wie leiblicher Weise die Kinder welche sterben ehe sie dahin gediehen sind sich des Sonnenlichtes zu erfreuen. So vermindert sich freilich die 284
Ungleichheit beider Theile, weil eine kurze Unseligkeit einen geringeren Gegensaz darbietet als eine gleich unendliche. Allein abgerechnet daß auf diese Art die Erlösung erst die Ursache der Unsterblichkeit wird und also eine physische Wirkung ausübt, was gar nicht in ihrer Natur und Bestimmung liegt, sonst aber läge auch hier eine Spaltung der menschlichen Natur in zwei ganz ungleiche Theile zum Grunde: so bleibt doch das particularistische in der Erlösung stehen, welche nur Einigen nicht Allen Seligkeit und Unsterblichkeit mit einander gewähren kann. Der andere will die Ungleichheit auf einer andern Seite verringern, indem man nämlich zugesteht, auch die Nichtwiedergeborenen könnten nach diesem Leben bei einer treuen Benuzung des natürlichen Lichtes welches ihnen gegeben war, zu einer gewissen Vollkommenheit und Glükkseligkeit gelangen, wenn sie auch nur untergeordnet wäre, und nur von einer höheren Stufe blieben sie ausgeschlossen [1]. Allein dann läßt sich nicht einsehen warum sie nicht auch sollten in dem Bereich der vorbereitenden Gnade bleiben oder hinein versezt werden, und warum diese nicht ihren Zwekk

[1] S. Reinhard Dogmatik, §. 116, 3.

früher oder später erreichen sollte. Sonst bleibt auch hier die Erlösung particularistisch, und wir kommen auch wieder auf eine die volle Harmonie aufhebende göttliche Willkühr nur unter einer andern Form. — Diesen Auseinandersezungen gemäß sind nun die folgenden kirchlichen Lehrsäze über diesen Gegenstand näher zu bestimmen und zu beurtheilen.

Erster Lehrsaz. Von der Vorherbestimmung.

§. 119. Die Erwählung derer, die gerechtfertigt werden, ist eine göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit in Christo.

285 Conf. Saxon. Twest. p. 157. Utrumque certissimum sit agentem poenitentiam propter filium Dei gratis fide accipere remissionem peccatorum et iustificationem et hunc esse haeredem vitae aeternae. — Ibid. p. 162. Vult deus intelligi, genus humanum a deo conditum esse . . non ad aeternum exitium, sed ut colligat sibi in genere humano ecclesiam, cui in omni aeternitate communicet suam sapientiam bonitatem et laetitiam. — Expos. Simpl. X. p. 22. 23. Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere . . sanctos quos vult salvos facere in Christo . . . Ergo non sine medio, sed in Christo . . nos elegit deus, ut qui jam sunt in Christo insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero qui sunt extra Christum. — Conf. Angl. XVII. p. 132. Praedestinatio ad vitam est aeternum dei propositum, quo . . . constanter decrevit, eos quos in Christo elegit . . per Christum ad aeternam salutem adducere. — Sol. Decl. XI. p. 799. Praedistinatio pertinet tantum ad filios dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et ordinati sunt. — Conf. March. p. 382. . . daß Gott der Allmächtige . . zum ewigen Leben verordnet und auserwählt hat alle so an Christum beständig glauben . . . So habe auch Gott nach seiner strengen Gerechtigkeit alle, die an Christum nicht glauben, von Ewigkeit übersehen und denselben das ewige höllische Feuer bereitet.

1. Wenn wir unser Selbstbewußtsein als Wiedergeborener betrachten, wie es während unsrer Fortschritte in der Heiligung vom ersten Anfang an nicht nur in sofern eines ist mit unserm

schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und an demselben haftet als wir uns unsrer Thätigkeit im Reiche Gottes als einer vermittelst der Sendung Christi göttlich gewirkten bewußt sind, sondern auch sofern die Entwikklung der Fortschritte eines Jeden eines ist mit der ihm im allgemeinen Zusammenhang der menschlichen Verhältnisse gegebenen Stellung: so ist dies die natürliche Aussage über dasselbe, daß die Ordnung in welcher sich an Jedem die Erlösung verwirklicht einerlei ist mit der Ausführung der 236 göttlichen Weltordnung in Beziehung auf ihn. Und dies gilt nicht nur für die Zeit seit der Wiedergeburt; sondern, weil auch für die frühere auch zur Verwirklichung der Erlösung an ihm gehörige, als er noch unter den Einflüssen der vorbereitenden Gnade stand, so gilt es auch für den beide Zeiten mit einander verbindenden Moment der Wiedergeburt. Das sich so aussprechende Selbstbewußtsein ist aber kein persönliches eines Einzelnen, sondern es ist das Gemeingefühl Aller welche sich in dem Wirkungskreis Christi finden, und es wird daher mit Recht auf Alle übertragen, welchen noch in denselben hineingezogen zu werden bevorstehn möchte. Gilt also eben dasselbe auch von ihnen für den Zeitpunkt ihrer Wiedergeburt: so ist eben dies Hineingezogenwerden der Einzelnen, jedes zu seiner Zeit, in die Gemeinschaft Christi nur das Ergebniß davon, daß die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in ihrer Manifestation durch die allgemeine Weltordnung bestimmt und ein Theil derselben ist. Dem wäre nun entgegen, wenn jemand behaupten wollte, seine Bekehrung und Heiligung würde zu derselben Zeit und auf dieselbe Weise angetreten sein, wenn auch sein Lebensgang in einem ganz andern Zusammenhang wäre angelegt gewesen. Wie nun unser Saz mit dem Bewußtsein der Freiheit übereinstimmt ist schon oben [1] dargelegt, und in Beziehung darauf könnten wir unsern Saz auch so ausdrükken, die Art wie und die Zeit wann die Wiedergeburt jedes Einzelnen erfolgt, sei jedesmal bestimmt durch die

[1] §. 4. §. 46. §. 49.

Eigenthümlichkeit seines inneren Lebens oder seine Freiheit, und durch seine Verhältnisse zu der naturgemäßen geschichtlichen Entwikklung der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit oder seinen Ort in der Welt. Zunächst also entsteht das Reich der Gnade
287 oder des Sohnes nur in der schlechthinigen Einheit mit dem Reich der allwissenden Allmacht oder des Vaters [1]; und da die gesammte Weltordnung mit der Welt zugleich ewig in Gott ist: so geschieht im Reich der Gnade nichts ohne göttliche Vorherbestimmung. Dieses also ist zunächst in dem Selbstbewußtsein der Begnadigten und vermittelst desselben gesezt; und sie mögen nun sagen, ihr Zustand sei ein Werk der göttlichen Gnade in Christo, oder er sei ein Erfolg der göttlichen Vorherbestimmung, so ist in jedem von beiden das andere mit gedacht.

2. Was aber diejenigen betrifft, welche wir außerhalb der Gemeinschaft Christi finden: so können sie uns nicht auf eine solche Weise erregen, daß dies gegründete Veranlassung gäbe etwas in dieser Beziehung über sie auszusagen. Denn wir sind uns der von der Kirche immer ausgehenden Verkündigung Christi als einer lebendigen mithin nicht erfolglosen Wirksamkeit bewußt, und erfahren wie daraus in den Einzelnen zuerst Wirkungen der vorbereitenden Gnade entstehen, und wie diese späterhin selbst solche Glieder der Kirche werden, in deren fortschreitender Heiligung sich die Gewißheit ihrer Rechtfertigung bekundet, mithin auch in ihnen dieselbige göttliche Vorherbestimmung sich offenbart. Von denjenigen aber in welchen sich diese Wirkungen nicht zeigen haben wir keinen Grund irgend etwas anderes auszusagen als eben diese Verneinung, und zwar nur als ihr dermaliges Verhältniß zum Reiche Gottes und den von ihm ausgehenden
288 Gnadenwirkungen [2]. In Beziehung auf die göttliche Vorherbe-

[1] Sol. Decl. XI. p. 818. Pater enim trahit hominem virtute spiritus sui juxta ordinem a se decretum et institutum.

[2] Wie denn auch Ap. Gesch. 2, 41. und 13, 48. gewiß nicht behauptet

stimmung liegt also hierin nur das oben [1] schon erklärte, daß es immer solche giebt, an welchen sie ihr Ziel, nämlich den Anfang der Seligkeit in Christo noch nicht erreicht hat. Zu der Vorstellung aber, als ob es für diese oder Einige unter ihnen eine entgegengesezte Vorherbestimmung gebe, können wir auf diesem Wege niemals kommen. Daß Viele berufen sind und wenige auserwählt [2], gilt von jedem einzelnen Punkt der Verkündigung des Reiches Gottes und zu jeder Zeit, nämlich für diese Zeit, und man hat dann immer ein Recht zu sagen, daß die Meisten noch nicht für Erwählte zu halten sind, nämlich für diese Zeit. Denn es ist natürlich daß in jedem Moment die Meisten aufbewahrt werden für einen späteren; denn dies ist der Ordnung des göttlichen Rathschlusses gemäß, indem es in jeder zeitlichen Entwikklung nothwendig ein Nacheinander auch des ursprünglich gleichzeitigen giebt. Nur in diesem beschränkten Sinn also, d. h. für jede Zeit in welcher wir solche die in der Heiligung begriffen und solche die dies noch nicht sind mit einander vergleichen können, dürfen wir sagen daß Gott Einige übergeht oder übersieht, und daß er diejenigen die er übersieht auch verwirft, mithin daß die Erwählung sich immer nur im Gegensaz gegen die Verwerfung zeigt [3]. Aus unserm Standpunkt ist jener Ausdrukk des Uebergehens der angemessenste Ausdrukk, weil es nur eine bestimmte Handlung verneint; nicht als ob in Beziehung auf sie 239
noch keine göttliche Thätigkeit oder gar kein göttlicher Rathschluß gesezt wäre, sondern diese geht nur zufolge der göttlichen Ge-

---

werden soll, daß von denen, die damals noch nicht gläubig wurden, keine mehr in einer spätern Zeit hätten gläubig werden können.

[1] Vgl. §. 117.

[2] Matth. 22, 14.

[3] . . . quando ipsa electio, nisi reprobationi opposita, non staret. Calv. Institt. III. xxiii, 1. Nur daß er es nicht in unserm beschränkten Sinne nimmt, vielmehr erklärt, diese Beschränkung werde, wovon obiges der Grund sein soll, inscite nimis et pueriliter vorgebracht.

sammtordnung noch so ganz in entfernten inneren und äußern Vorbereitungen auf, daß sie uns übergangen zu werden scheinen. Denn nur dieses unbestimmte sind für uns die noch nicht aufgenommenen. Sie sind noch ohne geistige Persönlichkeit mit in die Masse des sündlichen Gesammtlebens versenkt; und so lange die göttliche Vorherstimmung an ihnen noch nicht ans Licht getreten ist, sind sie nur eben da, wo die ganze Kirche vorher auch war. Weßwegen wir auch nie aufhören können sie als Gegenstände der die Kirche sammelnden göttlichen Thätigkeit und als unter derselben göttlichen Vorherbestimmung mit uns Allen befaßt anzusehen. Da wir nun auch jedes Zurükkgehen aus der Gemeinschaft mit Christo in das Gesammtleben der Sünde, so daß jene ganz aufgegeben würde, geläugnet und für Schein erklärt haben; also auch keine göttliche Vorherbestimmung angenommen werden kann, wodurch der Einzelne der Gemeinschaft mit Christo verlustig ginge: so bleiben wir auch billig bei dieser Einen göttlichen Vorherbestimmung zur Seligkeit stehn, nach welcher die Entstehung der Kirche sich ordnet.

3. Wir können daher auch nur gleichsam anhangsweise, als streng genommen nicht hierher gehörig, von der andern Vorstellungsart einer zwiefachen Vorherbestimmung handeln, der einen zur Seligkeit und der andern zur Verdammniß [1]. Wir haben
290 aber dafür keinen andern Anknüpfungspunkt an die obige Betrachtung, als wenn wir uns, ehe jene Vorherbestimmung sich an einem Einzelnen erfüllt hat, den Tod zwischen eintretend denken. Wäre es nun gar Einer, an dem schon bedeutende Einflüsse der vorbereitenden Gnade zu bemerken sind, eben so

---

[1] Calv. Institt. III. xxi, 5. Praedestinationem qua deus alios in spem vitae adoptat, alios adiudicat aeternae morti, nemo . . simpliciter negare audet. — Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.

sicher aber auch angenommen werden kann, daß er sich im Stande der Heiligung noch nicht befinde: so ist dann der Gedanke sehr nahe liegend, es habe nicht sein sollen und dürfen kraft einer göttlichen Anordnung, daß er in die Gemeinschaft Christi und zum Genuß der Seligkeit gelangt wäre. Gehen wir indeß von der bestimmten Voraussezung aus, daß alles zum menschlichen Geschlecht gehörige irgendwann in die Lebensgemeinschaft Christi werde aufgenommen sein: so bleibt es bei dieser einen göttlichen Vorherbestimmung. Wir schließen daraus, daß diese an Einem während seines Lebens noch nicht in Erfüllung gegangen, keinesweges daß durch den Tod eine andere erfüllt sei, sondern auch der Zustand, in welchem einer stirbt, ist dann nur ein Zwischenzustand. Dies ist der Glaube an Christum, der ihm ein Recht und eine Macht über das ganze menschliche Geschlecht zuschreibt, der zugleich keine blinde göttliche Vorliebe anzunehmen nöthig hat, und bei dem uns kein Widerspruch zwischen der in der göttlichen Heilsordnung angenommenen Ansicht und dem durch die göttliche Weltordnung gegebenen Erfolg entgegen tritt. Sobald man indeß von der entgegengesezten Annahme ausgeht, wie es offenbar bei unsern Bekenntnißschriften der Fall ist [1], daß nämlich der Tod das Ende der göttlichen Gnadenwirkungen ist: so hört der obige Saz auf ein angemessener Ausdrukk zu sein, und man muß, wenn alles schlicht und folgerecht bleiben soll, eine solche Vor- 291
herbestimmung annehmen, wodurch Einige eben so zur Verdammniß verordnet sind wie Andere zur Seligkeit. Will man aber auch dann noch sagen, die Vorherbestimmung ginge nur auf die, welche selig werden, und die Andern würden bloß übersehen oder da gelassen wo sie sind: so geht das, wenn man doch unter Vorherbestimmung nur einen göttlichen Rath-

[1] Auch Melanchth. loc. d. praed. wenn er sagt: Deus volens non perire totum genus humanum semper propter filium . . . vocat . . . et recipit assentientes, versteht doch nur die Zeit ante novissimum diem.

schluß verstehen kann, der den Menschen bis zu seinem Ende geleitet [1], nicht mehr an, wenigstens nicht ohne verdrehende Künsteleien. Wie wenn man Vorherbestimmung mit Erwählung gleichsezend dann sagt, bezüglich auf die Bösen gebe es keine Vorherbestimmung, sondern nur ein Vorherwissen [2]; denn ein vorhergewußtes Uebersehen ist ebenfalls eine Vorherbestimmung. Denn wenn behauptet wird, daß die einzelnen erwählten Personen vorherbestimmt sind [3]: so folgt, wenn es für die Andern ein bloßes Vorherwissen geben soll, daß es in Bezug auf sie auch keinen göttlichen Willen giebt. Und wenn man dann auch noch so sehr bevorwortet, daß die erwählende Vorherbestimmung nicht müsse als etwas schlechthin für sich betrachtet werden, sondern in Christo, so folgt doch auch, wenn in Christo Einige nicht können erwählt werden sondern nur übersehen, daß auch die Allgemeinheit der Erlösung dem gemäß muß beschränkt werden. Dies zusammengenommen, kann sich nur folgendes er-
292 geben. Wenn man von der Voraussezung ausgehend, daß es für diejenigen, welche außer der Gemeinschaft Christi sterben, auch gar keinen Eingang weiter in dieselbe giebt, doch behaupten will, diese Ausgeschlossenen werden bloß übersehen, so folgt, daß man sie zugleich als nicht daseiend betrachten muß. Dies nun ist auch ganz richtig, wenn man den ganzen Saz nur auf das Gebiet der neuen Kreatur versezt; denn auf diesem sind jene nicht zu finden. Nur sind so betrachtet auch die Erwählten vorher noch nicht, sondern werden erst jeder zu seiner Zeit nach Maaßgabe der Vorherbestimmung, und der Ausdrukk

---

1 Praedestinationem vocamus aeternum dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Calv. Institutt. III. xxiii, 5.

2 Sol. Decl. XI. p. 798. Aeterna vero electio seu praedestinatio dei ad salutem non simul ad bonos et ad malos pertinet und alles folgende.

3 Sol. Decl. XI. p. 803. Et quidem deus illo suo consilio non tantum in genere salutem suorum procuravit, verum etiam omnes et singulas personas electorum . . ad salutem elegit.

Vorherbestimmung kann alsdann auch nicht auf die einzelnen wirklichen bezogen werden; sondern der Saz wäre dann so zu fassen, Es giebt Eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesammtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird [1]. Diese Formel eignet sich an und für sich gleich für alle Voraussezungen, sowol für die welche die Nichterwählten im Tode untergehen läßt, als für die unsrige und für die von welcher wir jezt handeln. Die unsrige sezt dann nur hinzu, die Gesammtheit ist aber gleich der Gesammtmasse; die erstere fügt hinzu, die Gesammtmasse wird aber gleich der Gesammtheit; die lezte hingegen läßt die Gesammtmasse größer bleiben. Nur muß man dem gemäß auch von der erlösenden Kraft Christi sagen, sie sei hinreichend um die Gesammtheit der in dem menschlichen Geschlecht enthaltenen 293
neuen Kreatur aus dem gemeinsamen Verderben zu erretten. Und immer bleibt die zusammengesezte Formel falsch, die der Vorhersehung einen weiteren Umfang als der Vorherbestimmung anweiset, weil eine solche Ungleichheit nicht stattfinden kann. Denn da Gott überall eben so gut die Bedingung vorherbestimmt, als er das Bedingte vorhersieht: so folgt, daß wenn er das Bedingte, das Verlorengehen, vorhersieht, und das Bedingende, nämlich die eigenthümliche Beschaffenheit des Einzelnen in ihrer Beziehung auf seinen Ort in dem Gang der Verkündigung — um möglichst menschlich zu reden — nicht ändert, er auch das Bedingte vorherbestimmt habe. Sondern wendet man den einen Begriff auf die Einzelnen beider Theile an: so muß man eben so den andern anwenden. Die Einen sind dann vorherge-

---

[1] Hieher gehört dann ganz eigentlich die schon angeführte Augustinische Formel: Sola gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. Enchir. XXIX. Wir dürfen sie nur für unsern Zwekk um ein weniges so umändern, Praedestinatio discernit redemtos a communi perditionis massa.

sehen und vorherbestimmt als Elemente der Masse, aus welcher die Kinder des Reichs sollen gebildet werden; die andern sind beides als diese aus der Masse herauszubildenden neuen Kreaturen. Daher wäre nun die als Auskunftsmittel aufgestellte Formel immer eine Abweichung von den Bekenntnißschriften beider evangelischen Theile. Denn so bestimmt beide in der Ausschließung eines Theils des menschlichen Geschlechts übereinstimmen, eben so auch darin, daß sie den Ausdrukk Vorherbestimmung auf den einzelnen Menschen in seiner ganzen Wirklichkeit betrachtet beziehen; und soll es hiebei sein Bewenden haben, so gebührt unstreitig der Vorzug der Folgerichtigkeit der Formel des Calvin. Wie weit aber diese in der Kirche freilich immer allgemeiner gewordene Voraussezung nothwendig sei oder zulässig, das kann erst da, wo von der Vollendung der Kirche zu handeln sein wird, nicht hier wo wir es mit ihrem Entstehen zu thun haben, zur Sprache kommen.

294 Zweiter Lehrsaz. Von den Bestimmungsgründen der Erwählung.

§. 120. Die Erwählung, so betrachtet wie sie auf die göttliche Weltregierung einwirkt, ist begründet in dem vorhergesehenen Glauben der Erwählten; so aber betrachtet, wie sie auf der göttlichen Weltregierung beruht, ist sie lediglich bestimmt durch das göttliche Wohlgefallen.

Canon. Dordr. Art. IX. p. 204. 205. Eadem haec electio facta est non ex praevisa fide. — Art. X. Causa vero huius gratuitae electionis est solum Dei beneplacitum. — Conf. March. p. 382. 383. Daß nämlich Gott . . aus pur lauter Gnaden . . zum ewigen Leben verordnet und auserwählt hat Alle so an Christum beständig glauben, wisse auch und erkenne gar wohl die Seinen. — Item (verwerfen Se. Churf. Gn.) daß Gott . . wegen des Glaubens so er zuvor ersehen, etliche erwählt habe, welches pelagianisch. — Colloq. Lips. p. 404. (Brandb. u. Heß.) Daß Gott . . in

Jesu Christo . . etliche Menschen erwählet habe, die er . . . zum Glauben an Christum erleuchtet und erneuert, auch in demselben bis ans Ende erhält. — (Chursächs.) Daß Gott diejenigen von Ewigkeit erwählt habe, welche er gesehen, daß sie . . . an Christum glauben und darin bis an ihr Ende verharren würden . . daß er auch keine Ursach oder Anlaß . . solcher Wahl in den Erwählten selbst gefunden.

1. Der hier in Bezug auf die Erwählung aufgestellte Gegensaz ist ganz allein auf alle freie Handlungen anwendbar: jede trägt etwas bei zur weiteren Entwikklung der göttlichen Weltregierung, weil, was irgend in ihren Kreis gehört, mehr oder weniger anders würde, wenn sie anders gewesen wäre; aber jede ist auch in ihrer so bestimmten Räumlichkeit und Zeitlichkeit ein Erzeugniß ihrer bisherigen Entwikklung. Die Betrachtung 295
der Erwählung aus diesem Gesichtspunkt beruht aber darauf, daß man sich das Reich Gottes, mithin auch das göttliche Verfahren in der Sammlung und Vorbereitung desselben, als eine besondere göttliche Thätigkeit für sich vorstellt, abgesondert von der göttlichen Weltregierung im allgemeinen, und daß dann, indem der Sünde wegen alle Menschen ursprünglich gleich sind in Bezug auf die Erlösung, die Frage entsteht warum dieser erwählt sei und nicht jener. Denn die Frage aufzuwerfen ist ganz dasselbe Recht und derselbe Grund vorhanden, mag man annehmen daß Alle erwählt sind oder nicht, nur daß im ersten Fall der genauere Ausdruck wäre, Warum ist dieser schon wiedergeboren, jener aber noch nicht? Mit Rükksicht nun auf das was über das Naturwerden des Uebernatürlichen schon gesagt ist, werden wir antworten müssen, dies könne nur nach Weise der Natur beurtheilt werden; wonach nur zu sagen wäre, daß wenn einer wiedergeboren wird, daraus zu schließen sei, daß bei ihm die Verkündigung desselben Augenblikkes mit der größten Kraft auf die größte Empfänglichkeit getroffen. Allein die Antwort befriedigt nicht, weil dieses selbst wieder von Bedingungen abhängt welche unter göttlicher Leitung stehn. Und faßt man an diesem

Punkt die Frage noch einmal auf, warum die Umstände so geleitet worden, daß dieser wiedergeboren worden und jener nicht: so muß man den Bestimmungsgrund entweder am Anfang schlechthin suchen, ehe etwas gegeben war, und das heißt bei einem göttlichen Wohlgefallen stehn bleiben, oder man muß ihn am Ende suchen in dem lezten Ergebniß, und das heißt bei einem göttlichen Vorherwissen stehen bleiben. Offenbar aber läßt sich dieses beides nicht von einander trennen, weil es kein Vorherwissen in Gott giebt, das nicht in Verbindung stände mit einem
296 göttlichen Wohlgefallen [1], und eben so wenig ein Wohlgefallen an etwas anders als in seinem ganzen Zusammenhang, welches also bei allem zeitlichen ein Vorherwissen nothwendig in sich schließt. In den angeführten Stellen aber und in andern ähnlichen herrscht hierüber ein merkliches Schwanken; Wohlgefallen und Vorherwissen werden einander gegenüber gestellt, aber dennoch fast überall wieder das was ausgeschlossen sein soll mit behutsamen Formeln auch mit aufgenommen. Diese unsichere Verworrenheit nun beabsichtigt die Fassung unseres Sazes aufzuheben.

2. Wenn die Momente der Wiedergeburt hauptsächlich anzusehen sind als die Verbreitung der Vereinigung des göttlichen mit der menschlichen Natur; und die rechtfertigende göttliche Thätigkeit als die zeitliche und einzelne Fortsezung des allgemeinen mit der Menschwerdung Christi begonnenen Vereinigungsactes: so muß man auch zugeben, daß das göttliche Verfahren in jenen derselbigen Regel folgen werde wie in diesem. Will man also die Frage wagen, weshalb ist denn zu dieser Vereinigung mit der menschlichen Natur grade Jesus von Nazareth oder vielmehr — da dieser erst durch diese Vereinigung er selbst wurde — grade diese und keine andere personbildende Handlung der menschlichen Natur und zu dieser Zeit gerade gewählt worden? so müßte die Frage auf eine ganz analoge Weise beantwortet werden können.

---

[1] Vgl. §. 55, 1.

Bedenken wir nun, wie schon dieser Act ein Naturwerden des Uebernatürlichen war, und welche Wirkungen von demselben ausgehen sollten: so kann nicht anders geantwortet werden als, Zeit und Ort hiezu sei schlechthin bestens gewählt, das heißt diejenigen, von welchen auch das Größte der Wirksamkeit konnte gegeben werden. Diese Antwort auf jene Frage nun postulirt offenbar für die Erwählung des Einzelnen als Bestimmungsgrund den vorhergesehenen Glauben. Denn nach derselben Regel müssen diejenigen erwählt und ihnen dann die Zeit ihrer Bekehrung bestimmt sein, wie ihr Antheil an der Förderung des Erlösungswerkes der größte sein kann. Eben so wenn wir die Erwählung 297
im Großen betrachten, nicht nur als Bestimmung der Aufeinanderfolge der Wiedergeburt Einzelner, sondern auch die Erwählung der Völker dazu, daß ein fester Siz des Evangeliums in ihnen gegründet sei, wird diese nur so bestimmt sein, wie in dem ganzen Zusammenhang der geschichtlichen Entwikklung das extensive und intensive Maximum erreicht werden kann. Nun aber läßt sich alles was der Einzelne oder auch eine Gemeinschaft durch Wort und That zur Verbreitung des Reiches Gottes thun kann, wie es zu der prophetischen Thätigkeit Christi als deren Fortsezung gehört, unter dem Ausdrukk Verkündigung oder Predigt zusammenzufassen; und die Predigt in diesem Sinn und Umfang kommt aus dem Glauben [1] und ist dessen natürliche Aeußerung. Es ist also völlig dasselbe, zu sagen die göttliche Erwählung werde bestimmt durch die vorausgesehene Wirksamkeit der Predigt, oder durch die vorausgesehene größte Kräftigkeit des Glaubens. — Indeß tritt allerdings dieses Moment in dem gewöhnlichen Gebrauch der Formel am wenigsten hervor, sondern mehr die Beständigkeit und Festigkeit des Glaubens als seine Kräftigkeit. Allein das unzureichende derselben, wenn man hiebei stehen bleibt, muß Jedem einleuchten. Denn einmal geht sie auf diese Weise gar nicht auf die Idee des Reiches Gottes zurükk oder

[1] Röm. 10, 17. 2 Kor. 4, 13.

auf die Entstehung der Kirche, welches doch auch zufolge der Schriftstelle [1], welche am meisten allen Erörterungen über diesen Gegenstand zum Grunde liegt, der natürliche Ort der Frage ist. Vielmehr liegt dann eine völlig atomistische Ansicht des Erlösungswerkes zum Grunde, wenn nur immer von dem Einzelnen als solchem die Rede sein soll; und aus solcher Beschränkung kann unmöglich eine richtige Ansicht hervorgehn. Dies erhellt
293 auch sehr deutlich, wenn man zu dieser Formel zwei andre hinzunimmt, welche sie erläutern und unterstüzen sollen. Denn zunächst folgt aus der Formel, wenn Einige gar nicht erwählt sind, so seien das die, bei denen die wirksame Gnade doch keinen festen Siz würde gehabt haben. Von diesen wird aber auch gesagt, daß Gott beschlossen habe, diejenigen welche in der Zurükkstoßung des Wortes beharren, dann zu verhärten und zu verwerfen [2]. Soll nun die Combination dieser Formel zu etwas führen: so müßte ein Unterschied nachgewiesen werden können zwischen der natürlichen Abneigung, welche der Grund der Nichterwählung ist, und der von Gott gewirkten, welche die Folge derselben sein soll. Die Unmöglichkeit hievon macht nun die Formel unbrauchbar sowol ein Kanon für die christliche Geschichtforschung zu sein, als auch der Selbstbeobachtung eine fruchtbare Richtung zu geben. Auf der andern Seite, wenn, nachdem gesagt worden, Gott erwähle diejenigen, die er als solche sehe, welche im Glauben beharren werden, auch wieder gesagt wird, er habe beschlossen diejenigen, die er erwählt, auch zu stärken und zu befestigen: so ist eben so unmöglich Unterschied und Grenze festzustellen zwischen der früheren nur vorausgesehenen und der späteren von Gott selbst mitgetheilten Befestigung. Will aber

---

[1] Röm. Kap. 10. und 11.

[2] Sol. Decl. XI. p. 808. In eodem suo consilio decrevit, quod eos qui per verbum vocati illud repudiant . . . et obstinati in illa contumacia perseverant, indurare reprobare et aeternae damnationi devovere velit.

die Formel den Vorwurf des pelagianischen ganz vermeiden, und also auch die erste für eine göttlich gewirkte gehalten wissen, wie es ja in Gott kein anderes als wirksames Vorherwissen giebt: so bleibt das lezte Ergebniß, Gott habe nur diejenigen erwählt, die er auch im Glauben zu stärken beschlossen habe. Und diese Formel ist ganz leer, wenn man nicht den Glauben mit seiner Wirksamkeit zugleich denkt. Dasselbe gilt auch von der bescheidneren Formel, daß die Berükksichtigung des Glaubens nicht 299
könne von dem Rathschluß der Erwählung ausgeschlossen werden [1]. — Niemand wird aber wol den Gebrauch unserer ersten Formel so weit ausdehnen wollen, als machten wir uns anheischig zu beweisen, das Maximum der Erlösungsfrüchte habe grade nur bei diesem Erwählungsgange wie die Kirche sich wirklich erbaut, zu Stande kommen können. Denn Erweis ist nicht möglich, da das andere auch nicht der Vergleichung wegen kann gegeben werden. Darum ist es auch der Glaube, welcher sich in dieser Formel über eine Grundlage der Geschichtsauffassung und der Selbstbeobachtung ausspricht.

3. Die Antwort aber, welche eben gegeben ist in Beziehung auf das was in der Menschwerdung Christi als göttliche Erwählung angesehen werden kann, läßt sich ebenfalls auf die zweite Formel unseres Sazes zurükführen. Denn wenn wir sagen, derjenige Punkt sei gewählt, von welchem aus das größte der Wirksamkeit sich entwikkeln konnte: so wird man wieder sagen können, diese Eigenschaft habe jener Punkt nur gehabt, weil und in sofern der Gesammtzustand auch so geworden war, wie er war. Aber auch dies hätte nach göttlicher Leitung anders sein können, und dann hätte ein anderer Punkt diese Eigenschaft gehabt. Christus ist also nur so bestimmt worden, weil und in sofern auch der ganze Zusammenhang auf eine bewisse Weise be-

[1] Dicimus fidei intuitum decreto electionis esse includendum. Gerh. IV. p. 207.

stimmt war, und umgekehrt der ganze Zusammenhang ist nur
so bestimmt worden, weil und wiefern auch Christus auf eine ge-
wisse Weise bestimmt war; und dies heißt offenbar bei dem gött-
lichen Wohlgefallen stehen bleibend sagen, beides zusammengenom-
men sei so bestimmt, wie es ist, lediglich durch das göttliche
Wohlgefallen. Ja überall wo wir einen Inbegriff natürlicher
300 Ursächlichkeit in seiner Abgeschlossenheit auffassen, und auf seine
Begründung in der göttlichen Ursächlichkeit zurükkgehn, werden
wir keinen andern Bestimmungsgrund der lezteren angeben kön-
nen, als das göttliche Wohlgefallen. Wie nun die ganze Welt
von Gott so geordnet ist, daß er sagen konnte es sei alles gut,
d. h. nach seinem Wohlgefallen; in dieser Hinsicht aber das ein-
zelne von seinem Zusammenhang mit allem übrigen nicht zu
trennen ist: so auch wenn wir das Reich Gottes als ein Gan-
zes in seiner Abgeschlossenheit betrachten, können wir nur sagen,
es sei, so wie es ist, lediglich bestimmt durch das göttliche Wohl-
gefallen. Dann aber ist auch alles was dazu gehört, Christus so
wie er ist, und die ganze innere Mannigfaltigkeit des menschlichen
Geschlechtes nach Raum und Zeit, aus welcher sich durch Chri-
stum das Reich Gottes heraus bildet, so wie sie ist, bestimmt
durch das göttliche Wohlgefallen. Freilich hindert nichts, daß
man nicht auch sagen könne, die Ordnung, nach welcher sich die
Beziehung auf Christum an den Einzelnen verwirklicht, folge je-
ner Mannigfaltigkeit und sei durch sie bestimmt; nur daß man
auch umgekehrt muß sagen können, die Mannigfaltigkeit des
menschlichen Geschlechtes folge jener Ordnung, und sei in Bezug
auf sie bestimmt, damit sich die Erlösung durch Christum grade
in diesem Maaß und in dieser Ordnung darin entwikkle. Ist
nun beides gleich richtig, mithin weil entgegengesezt, auch gleich
falsch: so kann man nur zusammenfassend richtig sagen, beides
in Bezug auf einander, mithin auch jedes für sich, sei in dem
obigen Sinne geordnet nach Gottes Wohlgefallen. Es ist also
Gott wohlgefällig gewesen, daß die menschliche Natur sich in die-
ser bestimmten Menge so bestimmter Einzelwesen darstelle, und ist

kein anderer Grund davon anzugeben; denn jede andere Erklärung würde bedingende Voraussezungen machen, die doch immer selbst wieder durch dies ursprüngliche allumfassende göttliche Wohlgefallen bedingt wären. Eben so ist sein Wohlgefallen gewesen, die Anordnung der menschlichen Dinge durch Christum 301
zu vollenden; denn er könnte sonst den ganzen Gang des menschlichen Geschlechtes von vorne herein anders angelegt haben; nur daß dieses dann auch ein anderes würde geworden sein, wie denn, sobald Eines gesezt wird, alles Andere auch nur auf Eine Weise mitgesezt ist. Jede versuchte Deduction von einer Nothwendigkeit der Erlösung unter dieser Form sezt immer etwas voraus, dessen Nothwendigkeit einer eben solchen Deduction bedürfte; und aus diesem Kreise auf einander zurükkweisender bedingter Nothwendigkeit ist kein Ausweg für den Frommen, als in dieses Eine alles in sich schließende göttliche Wohlgefallen. Sonach bleibt uns nur die Aufgabe übrig, dieses in unserm Gottesbewußtsein nothwendig mitgesezte Wohlgefallen Gottes auch jedesmal mit dem, was wir von dem Gang des Erlösungswerkes wahrnehmen, zu verbinden, und, wie wir auch durch das geschehende erregt werden, doch in diesem Wahlgefallen zu ruhen. Ja der Glaube an Christum ist selbst nichts anderes als das Mitempfinden dieses göttlichen Wohlgefallens an Christo und dem auf ihn gegründeten Heil; und das Bewußtsein der göttlichen Gnade oder der Friede Gottes in dem Erlösten ist nichts anderes als eben dieses Beruhen in dem göttlichen Wohlgefallen auch hinsichts der Ordnung, nach welcher er selbst in das Gebiet der Erlösung ist aufgenommen worden. Wie wir nun in der Welt überhaupt die mannigfaltigste Abstufung des Lebens antreffen, von den niedrigsten und unvollkommensten Formen an bis zu den höchsten und vollendetsten, und nicht zweifeln dürfen daß eben diese Mannigfaltigkeit als die reichste Raum- und Zeiterfüllung der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sei; und wie sich solche Abstufungen auch innerhalb des Gebietes der menschlichen Natur ergeben: so werden wir billig auch auf dem durch die

Erlösung entstandenen geistigen Lebensgebiet alles erwarten, was
302 zwischen dem kleinsten und größten liegt, und diese ganze zu lebendiger Gemeinschaft vorbundene Fülle als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ansehen und darin beruhen.

4. Haben wir nun vorher gesehen, wie man auf diese Bestimmungsgründe gekommen ist, und wie sie einander entgegengesezt zu sein scheinen, da sie auf entgegengesezte Punkte zurükkgehn: so soll die bisherige Ausführung diese scheinbare Entgegensezung aufgehoben haben, wie unser Saz es fordert, der sie als Formeln von gleichem Inhalt darstellt, die nur von verschiedenen Punkten aus construirt sind, so daß wer sich zu der einen bekennet, gar nicht nöthig hat die andere zu verwerfen. In dieser Uebereinstimmung aber konnten beide nur dargestellt werden, indem sie zugleich von dem unhaltbaren befreit wurden, welches sie großentheils durch den Gegensaz angezogen haben. Denn die erste ist nun davon befreit, daß der göttliche Rathschluß abhängig erscheint von einem offenbar ganz menschlichen Vorherwissen in Gott, dessen Gegenstand unabhängig von dem göttlichen Rathschluß gesezt wäre, der sich nur nach demselben richten müßte. Denn wenn der vorhergesehene Glaube den göttlichen Rathschluß bestimmt, im Gegensaz gegen ein Bestimmtsein desselben durch das freie göttliche Wohlgefallen: so ist fast die Folgerung nicht abzuweisen, daß der Glaube auch unabhängig von einer göttlichen Einwirkung in dem freien Willen des Menschen begründet ist; und dieser pelagianische Schein ist durch alle künstlichen Klausuln nicht so entfernt worden, daß die Formel noch einen bestimmten Gehalt behielt. Wogegen wir sagen, der vorhergesehene Glaube bestimme den göttlichen Rathschluß in sofern, als es Gottes Wohlgefallen gewesen, eine solche Wirksamkeit für das Reich Gottes von diesem Punkt ausgehn zu lassen, wie sie durch diese Kräftigkeit und Zeitigkeit des Glaubens bedingt sei. Eine andere Formel, daß ein göttliches Wohlgefallen den Einen heranziehe und den Andern zurükklasse, wenn sie im

Gegensaz gegen jene aufgestellt wird, erscheint nur zu leicht als 303
ein ausdrükkliches Begünstigen des Einen und Zurükksezen des Andern, und zwar so als müsse auf diesen Anfang das Ende folgen, die Zwischenglieder möchten nun sein welche sie wollten; und dieser Schein von göttlicher Willkühr eines unbedingten göttlichen Rathschlusses über die Einzelnen, als gleichsam aufdringliche Unterstüzung des Einen mit unwiderstehlicher Hülfe und als vorausbeschlossene Veranlassung des Andern, läßt sich ohne die Formel aufzulösen so wenig abwenden, daß es das schlichteste Verfahren ist sie gradehin einzugestehen. Unsere Darstellung hingegen weiß von keinem unbedingten Rathschluß über einen Einzelnen, indem alles einzelne einander gegenseitig bedingt, sondern erkennt nur Einen unbedingten Rathschluß, durch welchen nämlich das Ganze in seinem ungetheilten Zusammenhang vermöge des göttlichen Wohlgefallens so ist, wie es ist. Keinesweges also, als ob der Einzelne schon irgend wie und was wäre abgesehen von diesem göttlichen Rathschluß, und durch diesen würde er nur selig oder nicht; sondern jeder wird nur erst weil und insofern ein solches und so wirksames Element in dem Ganzen nach dem göttlichen Wohlgefallen gesezt ist; also jeder wird zu einem Gliede der christlichen Gemeinschaft bereitet, weil er als ein Gläubiger vorhergesehen ist. Betrachten wir nun unsre beiden Formeln in ihrer Zusammenfassung, so enthalten sie zwei Regeln, bei welchen jene nachtheiligen Folgerungen gar nicht aufkommen können. Zuerst nämlich, daß kein Einzelner für sich und abgesehen von seinem Ort im Ganzen irgend etwas wird in Folge eines besonderen sich auf ihn beziehenden göttlichen Rathschlusses. Zweitens aber, daß alles in dem allgemeinen Zusammenhang betrachtet, auch die Art, wie die Erlösung sich verwirklicht, zugleich die vollkommne Darstellung nicht minder des göttlichen Wohlgefallens als der göttlichen Allmacht ist.

Zusaz zu diesem Lehrstükk. Wenn wir nun von 304
hier aus noch einmal zu jener Voraussezung zurükkommen, daß

ein Theil des menschlichen Geschlechts auf immer aus dem Gebiet der Erlösung ausgeschlossen bleibt, oder — um sie so auszudrükken, wie sie am nächsten bei dem unmittelbaren Inhalt unsers Lehrstükks bleibt — daß die christliche Kirche aus dem menschlichen Geschlecht nur so entsteht, daß ein anderer Theil desselben für sie auf immer verloren geht: so ist auf der einen Seite nicht zu läugnen, daß ein vollkommnes Beruhen in dem göttlichen Wohlgefallen hiebei schwerlich zu erzielen ist, indem das Gattungsbewußtsein auf entgegengesezte Weise afficirt ist wie das persönliche, und die hieraus unvermeidlich sich immer wieder erneuernde Wehmuth keine reine Mittheilung der Seligkeit Christi zuläßt. Dabei entsteht noch die Aufgabe, die Sache selbst so zu denken, daß die Selbigkeit der menschlichen Natur in Allen damit bestehe. Denn freilich, will man die menschliche Natur manichäisch spalten, so muß sich jene Wehmuth verlieren, da die Andern nicht mehr auf dieselbe Weise unseres gleichen sind. Auf der andern Seite entsteht, wenn unser christliches Selbstbewußtsein nicht wesentlich anders modificirt werden soll, die fast eben so wenig zu lösende Aufgabe, dies so zu denken, daß dennoch Christus nicht nur an sondern auch für das gesammte menschliche Geschlecht gesendet bleibt. Denn dies ist doch nur der Fall, wenn angenommen wird, daß auch wirklich in Allen irgendwann eine Spur seiner Wirksamkeit wahrgenommen wird. Man sieht aber leicht, daß die Schwierigkeit sehr verschieden ist, wenn es sich von denen handelt, welche schon Einwirkungen von der christlichen Kirche erfahren haben, und wenn von denen, die außer aller Verbindung mit derselben geblieben sind; und so kann es rathsam sein die Voraussezung selbst hiernach zu theilen. Was nun die ersten betrifft, so darf ihnen auf keine Weise eine Un-
305 fähigkeit für die Erlösung zugeschrieben werden; vielmehr sind sie, so oft eine vorbereitende Gnadenwirkung in ihnen bis zur Mittheilung gediehen ist, schon Organe zur Verbreitung des Reiches Gottes geworden; denn durch jede solche Mittheiluug ist ein Zeugniß von der Gnade Gottes in Christo abgelegt worden. Je

weniger wir aber im Stande sind den Uebergang in den Zustand der Heiligung sofort wahrzunehmen, und vielmehr nicht minder als ein plözliches auch ein unmerkliches Eintreten der Wiedergeburt anerkennen müssen: um desto mehr werden wir in Bezug auf alle der christlichen Gemeinschaft schon äußerlich angehörige die Richtigkeit der Cautel anerkennen müssen, daß man nicht leichtfertig einen zu den Verworfenen zählen dürfe [1]; so daß hier kein Fall denkbar ist, auf den die Voraussezung mit Zuversicht anzuwenden wäre. Anlangend die Andern, so ist es unserm Glauben wesentlich, daß jedes Volk früher oder später werde christlich werden, wie denn Paulus dies sogar von dem seinigen hoffte, welches so wiederholt die göttliche Gnade hartnäkkig von sich gewiesen hatte. Wiefern wir also einen Einzelnen in seiner Volksthümlichkeit betrachten, und seinen Gemeingeist als wesentlichen Bestandtheil seiner Persönlichkeit gelten lassen: insofern werden wir auch sagen können, daß jeder Einzelne eben diese Vorherbestimmung zur Seligkeit in sich trage; um so mehr je mehr er selbst von denen Eigenschaften jenes Gemeingeistes besizt, an welche sich die Annahme des Glaubens bei seinem Volk anknüpft; um so weniger je mehr von denen auf welchen der verzögernde Widerstand des Ganzen beruht. Dieses mehr und weniger, offenbar analog dem vorhergesehenen Glauben, hat für uns freilich nur den Sinn, daß dieselbigen Menschen, wenn zu der Zeit lebend wo das Evangelium unter ihrem Volk erscheint, der Eine schon in den ersten Anfängen desselben, der Andere erst 306
bei weiteren Fortschritten, von demselben wären ergriffen worden. Allein daraus daß wir aus diesem Verhältniß nur eine Formel construiren können, die nichts wirkliches aussagt, folgt nicht, daß es nicht eine andere Bedeutung haben könne in der göttlichen Vorherbestimmung, ohne daß wir deshalb zu der scientia media unsere Zuflucht nehmen dürften; denn diese Eigenschaften sind in

[1] Expos. Simpl. X. Bene sperandum tamen est de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus.

jenen Einzelnen wirklich. Vielmehr wenn Alle nach dieser Weise in die göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit eingeschlossen sind, beweist auch erst die hohepriesterliche Würde Christi ihre ganze Wirksamkeit, zu welcher ja gehört daß Gott alle Menschen nur in Christo sieht. Eben dieses läßt sich auch auf den vorher betrachteten Fall übertragen. So daß wenigstens dieses deutlich hervorgeht, daß wenn die Allgemeinheit der Erlösung, welche ohne diese hohepriesterliche Würde Christi und deren Erfolg gar nicht wirklich gedacht werden kann, in ihrem ganzen Umfang genommen wird, dann auch die Vorherbestimmung zur Seligkeit ganz allgemein gesezt werden muß, und daß keine von beiden beschränkt werden kann ohne auch die andere zu verkürzen.

Zweites Lehrstükk.

Von der Mittheilung des heiligen Geistes.

§. 121. Alle im Stande der Heiligung lebenden sind sich eines innern Antriebes im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr Eines zu werden als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesammtlebens bewußt.

1. Die Thatsache selbst ist in allen Erzählungen der Schrift
307 von der ersten Pflanzung der christlichen Kirche auf das bestimmteste ausgesprochen; und auch der günstige Eindrukk auf die Nichtchristen wird immer als durch dieses Einswerden bestimmt dargestellt [1], so wie diese Gemeinschaftlichkeit in die genaueste Verbindung mit dem neuen Leben jedes Einzelnen gebracht. Ja auch alle lehrenden Schilderungen der christlichen Gemeinschaft stimmen darin zusammen, daß sie alle Einzelnen als integrirende Bestandtheile eines Ganzen beschreiben, und daß alles Einem in dem

---

[1] Ap. Gesch. 1, 13 flgd. 2, 42 flgd. 4, 32 flgd. 5, 12—14. 9, 31.

Ganzen regen und es belebenden Geiste zugeschrieben wird [1]. Und wenn die Anhänger der zwiefachen schon öfter getadelten separatistischen Richtung, der naturalistischen und der schwärmerischen, entgegnen wollten, dies gelte nur mit Recht von den ersten Zeiten der christlichen Kirche, sei ihr aber keinesweges wesentlich, sondern müßte sich immer mehr verlieren, indem aller Grund zu einem solchen Aneinanderhalten in demselben Maaß wegfalle, als das neue Leben sicher gestellt sei, und sich aus der gemeinsamen Quelle in jedem Einzelnen selbst vervollkommnen könne: so wird ihnen folgendes zu entgegnen sein. Zuerst was durch das allmählige Erstarken der Einzelnen aufhören oder zurüktreten kann, das ist nur ein Theil von der Hälfte dessen was unser Saz ausspricht, nämlich nur derjenige Theil des Aufeinanderwirkens, welcher in die Analogie des Lehrens und Lernens [2] oder des Mittheilens und Aufnehmens fällt. Denn wenn jemand recht von Gott gelehrt ist, bedarf er nicht, daß ihn ein Anderer lehre. Dieser Theil der Gemeinschaft ist auch in gewisser Hinsicht immer im Aufhören begriffen [3], nämlich wenn man auf dieselben Personen sieht. Indem aber immer wieder neue eintreten, so 308
schlingt sich auch dieser Theil immer weiter fort, indem die vorher empfangende waren, nun als Gebende sich den späteren mittheilen. Allein auch das Aufeinanderwirken hat noch einen andern Theil, nämlich unter den Gleichen eine Gegenseitigkeit der Mittheilung und Auffassung, welche sich darauf gründet, daß auch das neue Leben wegen der verschiedenen persönlichen Eigenthümlichkeit in Jedem ein anderes wird, und Jeder auf dieselbe Weise, wie er Christum selbst ganz in sich aufnehmen möchte, auch soviel möglich alles von ihm bewirkte aufzunehmen betrachtet, und so auch wieder jeder von Christo, wie dieser sich selbst dargestellt hat, getrieben wird auch die in ihm wirksame Kraft Christi

---

[1] Röm. 12, 3—6. 1 Kor. 12, 4 flgd. Ephes. 2, 17—22. 4, 16. 1 Petr. 2, 5—10.

[2] Joh. 5, 45.

[3] Ephes. 4, 11—13.

darzustellen, welches ja durch alle guten Werke der Wiedergebornen geschieht. Noch weniger aber ist der andere Theil, das Miteinanderwirken, jemals im Aufhören, sondern kann nur in dem Maaß erleichtert werden und fortschreiten, als das neue Leben in Jedem Kraft gewinnt; und offenbar muß Jeder in dem Maaß, als sich das mit dem lebendigen Glauben an Christum zugleich begründete Wollen des Reiches Gottes in ihm bestimmter gestaltet und in einen Zusammenhang von Zwekkbegriffen entwikkelt, auch die verwandten Kräfte in Anspruch nehmen. Und so entsteht in diesem Ineinander des Auf- und Miteinanderwirkens vermöge der Selbigkeit des neuen Lebens in Allen die Richtung auf ein gemeinsames nur durch das Ineinandergreifen aller Kräfte und Thätigkeiten annäherungsweise zu förderndes Werk, welches selbst dann, wenn das ganze menschliche Geschlecht in die Gemeinschaft der Erlösung aufgenommen wäre, keinesweges vollendet sein würde, weil es immer noch als an sich schon unendliche wechselnde Darstellung des gemeinsamen in dem eigenthümlichen und des eigenthümlichen in dem gemeinsamen fortbesteht. Denn dies ist das wesentliche in dem Leben
309 eines Volkes, und als ein solches oder als eine Hausgenossenschaft Gottes [1] haben die Christen immer wollen angesehen sein. Zweitens giebt es allerdings in dieser Hinsicht zweierlei einander entgegengesezte menschliche Verbindungen, solche welche von selbst wieder aufhören wollen, in denen also keine zunehmende Einheit angestrebt wird, und solche welche bleiben wollen und in denen also die Verringerung der Differenzen angestrebt und die Einheit festgehalten werden muß. Jene aber sind immer nur zufällige, theils solche die ihrer Form nach eben so wenig in bestimmte Formen als in bestimmte Grenzen gefaßt werden können, wie dies von allen Verbindungen der freien Geselligkeit gilt, wiewol auch hier unter Umständen etwas einem Gemeingeist ähnliches sich bildet, theils solche bei denen es nur auf ein bestimmtes Zusam-

---

[1] Ephes. 2, 19. Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9.

menwirken ankommt ohne innere Zusammenstimmung, vielmehr so daß jeder dabei seine Zwekke für sich haben kann. Und wenn es auch religiöse Gemeinschaften geben kann, welche sich diesem Charakter nähern: so gilt dies doch nicht von der christlichen. Denn indem das was jeder an dem andern erkennt die gemeinsame Liebe zu Christo ist: so ist hierin ein ununterbrochen wirksames einigendes Princip gegeben.

2. Wenn wir nun dieses Bestreben mit dem Ausdrukk Gemeingeist bezeichnen: so verstehen wir darunter ganz dasselbige wie im weltlichen Regiment, nämlich in Allen, die zusammen eine moralische Person bilden, die ihnen gemeinsame Richtung auf die Förderung dieses Ganzen, welche zugleich in Jedem die eigenthümliche Liebe zu jedem Einzelnen ist. Bis hieher kann daher gegen unsern Saz nicht leicht eine Einwendung gemacht werden; wol aber, wenn man diesen Inhalt desselben mit der Ueberschrift vergleicht, und daraus mit Recht folgert, dieser Gemeingeist solle der h. Geist und die Mittheilung desselben die des h. Geistes sein, wird gar leicht der Verdacht entstehn, als würde dieser lezte 310
Ausdrukk in einem ganz anderen Sinn genommen als ihn die h. Schrift nimmt. Allein wir dürfen alle die Vorstellungen, die durch die Stellung des h. Geistes in der Trinitätslehre entstanden sind, theils um diese zu erläutern, theils auch um sie zu widerlegen, wenn z. B. der h. Geist als ein höheres Einzelwesen dargestellt wurde, aber nur als ein erschaffenes, nicht mit den Aussagen der neutestamentischen Schriften verwechseln, als welche uns den h. Geist immer nur in den Gläubigen darstellen. Er wird verheißen der Gesammtheit [1]; und wo von einer ursprünglichen Mittheilung desselben die Rede ist, da erfolgt diese in Einem Act an eine Mehrheit [2], welche aber eben dadurch eine Gesammtheit wird, zu gleicher Thätigkeit angetrieben und für einander einstehend. In Allen aber wird er auch dargestellt als Einer und

---

[1] Joh. 16, 7 flgd. Ap. Gesch. 1, 4. 5.

[2] Joh. 20, 22. 23. Ap. Gesch. 2, 4.

derselbe, und von ihm selbst das verschiedene, was er in Verschiedenen bildet, als seine Gaben unterschieden [1]. Und dies ist nicht so gefaßt, als ob dadurch nur ein Vorzug angedeutet werden sollte, den mehrere Einzelne haben, und dann natürlich so, daß er in Jedem eine bestimmte Beschaffenheit seiner Persönlichkeit wäre, nur ähnlich und der Art nach dieselbe mit der eines Anderen, wie wir es uns bei besonderen Talenten und Vollkommenheiten vorstellen: sondern einerseits wird er als eine wahre Einheit dargestellt, durch welche eben die Menge der Christen auch eine Einheit wird, und die vielen einzelnen Persönlichkeiten ein wahres Gesammtleben oder moralische Person; andrerseits aber wird er nicht Einigen gleichsam zerstreut und unzusammenhängend beigelegt als eine bald vorhandene und bald wieder verschwindende
311 Erscheinung, sondern das Vorhandensein desselben in jedem ist die Bedingung seines Antheils an jenem Gesammtleben [2]; denn nur wenn in einer Person dieser Gemeingeist des Ganzen anfängt sich wirksam zu beweisen, weiß man, daß sie ein Bestandtheil des Ganzen ist [3], so wie auch wenn sich einer diesem Ganzen anschließt, man für ihn der Mittheilung des heiligen Geistes sicher ist [4]. Nun besteht über ähnliches von jeher ein Streit auf dem Gebiet des Denkens, in wiefern was in Mehreren ist doch auch Eines ist, und welches oder in wiefern richtig ist, daß ein Gedanke in Vielen oder eine Willensbewegung in Vielen eines sei oder in jedem ein besonderes; und wir haben hier Differenzen dieser Art nicht zu entscheiden, weder an sich, noch auch indem wir voreilig die eine oder die andere als unverträglich mit diesem Stükk des christlichen Glaubens darstellten: allein wir wollen auch diesen Boden gar nicht betreten, sondern nur zweierlei als Aussage unseres christlichen Selbstbewußtseins aufstellen. Zuerst nämlich daß jene Einheit des Geistes in demselben Sinn zu verstehen ist, wie jeder auch die eigenthümliche Gestaltung der Menschheit

---

[1] 1 Kor. 12, 4. [2] 1 Kor. 12, 3. Röm. 8, 9.
[3] Ap. Gesch. 10, 47. 19, 2. [4] Ap. Gesch. 2, 38.

in einem Volk als Eine ansieht, und auch derjenige, der nur den Einzelnen das Sein beilegt, doch sagen kann, die Persönlichkeit eines Jeden sei die durch seine ursprüngliche Anlage modificirte Volksthümlichkeit. Denn eben so sagen wir, das neue Leben eines Jeden sei die durch den Zustand, in welchem die Wiedergeburt ihn findet, bedingte Wirksamkeit dieses in allen andern auf dieselbe Art sich erweisenden Gemeingeistes; und die christliche Kirche sei eben so eines durch diesen Einen Geist, wie ein Volk eines ist durch jene in Allen gemeinsame und selbige Volksthümlichkeit. Dann aber auch zweitens, daß dieser Gemeingeist auch 312
einer ist, weil er in Allen von Einem und demselben her ist, nämlich von Christo; indem Jeder sich der Mittheilung desselben als auf das genaueste mit der Entstehung des Glaubens in ihm zusammenhangend bewußt ist, und Jeder ihn auch in den Andern in demselben Zusammenhang erkennt. Wie ja auch der Glaube nur aus der Predigt kommt, welche immer auf den Auftrag Christi zurükkgeht, und also von ihm herstammt. Wie aber in Christo selbst alles von dem göttlichen in ihm ausgeht, so auch diese Mittheilung, die nun in Jedem, aber nicht in Jedem eine andere, sondern in allen dieselbe Kraft des neuen Lebens wird.

3. Eine andere Einwendung, welche noch gemacht werden könnte, ist diese. Ausgehend davon, daß alle frommen Gemeinschaften dazu bestimmt seien in dem Christenthum unterzugehn, also auch alle Völker bestimmt in die christliche Gemeinschaft überzugehn: so würde dann der Gemeingeist der christlichen Kirche auch der des menschlichen Geschlechts sein. Nun aber muß es einen solchen auch geben in der Analogie mit dem volksthümlichen Gemeingeist, den wir nicht anders zu bezeichnen wußten als durch die Ausdrükke das Gattungsbewußtsein und die Liebe zur Menschheit als Gattung. Dann ist aber auch die Gattung eben so Eins wie die Kirche, und da es für dasselbe Ganze nicht zwei Lebenseinheiten geben kann: so sei das, was wir durch den Ausdrukk heiliger Geist bezeichnen wollten, voll=

kommen eins mit dem Gattungsbewußtsein. Mithin wäre entweder dieses leztere ein übernatürliches, was doch niemand würde behaupten wollen, oder jenes muß ein natürliches sein, und wenn von Christo ausgehend, dann doch von dem menschlichen in ihm; so daß die Mittheilung des h. Geistes nichts anderes sei, als das durch Christum bewirkte Erwachen des reinen Gattungsbewußtseins. Dieses ist für den jezt zu behandelnden Ge-
313 genstand die folgerichtigste Darstellung derjenigen Ansicht, welche die Erwekkung und Verbreitung der allgemeinen Menschenliebe als die eigentliche und wesentliche Furcht der Erscheinung Christi betrachtet. Uns aber ist nicht nur dieses gewiß, daß unsere Theilnahme an dem h. Geist auch wirklich zu dem gehört, dessen wir uns als durch Christum mitgetheilt bewußt sind; sondern auch daß in Christo alles von der absoluten und ausschließenden Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins ausgeht. Und wenn wir auf der andern Seite unser Selbstbewußtsein, wie es noch unsern Antheil an dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit darstellt, in Betrachtung ziehen: so finden wir darin so vielerlei Interessen der lediglich einzelnen aber auch der erweiterten Persönlichkeit, daß das reine Gattungsbewußtsein als Impuls gebend sich eben so wenig geltend machen kann, wie ein unter anderer Form abgefaßtes Sittengesez, sondern nur als Schranke dient für die persönliche und erweiterte Selbstsucht. Allerdings also ist erst durch Christum als Stifter einer solchen Verbindung, welche alle Menschen umfassen kann, und indem sie sich den Einzelnen aneignet, es in ihm lediglich auf den Menschen schlechthin abgesehen hat, das Gattungsbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein zugleich und in Bezug auf dasselbe zum kräftigen Impuls geworden. Eben deshalb aber ist es in dieser Kräftigkeit nicht ein natürliches Princip, welches sich aus der menschlichen Natur, wie sie ohne Christum geblieben sein würde, von selbst würde entwikkelt haben. Vielmehr kennen wir dasselbe nur als die ursprünglichste Aeußerung des h. Geistes, als Bewußtsein der in Allen gleichen Erlösungsbedürftigkeit und auch in Allen gleichen

Fähigkeit in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen zu werden, und die allgemeine Menschenliebe nur als eins und dasselbe mit dem Wollen des Reiches Gottes in seiner ganzen Ausdehnung. Und nur in diesem Sinne sind uns der Gemeingeist der christlichen Kirche und die allgemeine Menschenliebe in jedem Christen als Liebe zu denen, welche dem Reiche Gottes schon 314
eingebürgert sind, und zu denen, welchen dieser Antheil werden soll, derselbe Eine heilige Geist.

§. 122. Der heilige Geist konnte als dieser Gemeingeist erst nach der Entfernung Christi von der Erde vollständig mitgetheilt und aufgenommen werden.

1. Vergleichen wir diesen Saz mit dem, was hierüber am häufigsten gehört wird, und nicht nur in der Behandlung des Gegenstandes vor der Gemeine sondern auch in der öffentlichen Lehre vorherrschend niedergelegt ist, wo nämlich das Ausgehen des Geistes zwar in der Trinitätslehre als zeitlos und ewig gesezt, aber die Ausgießung desselben als Anfang seiner Wirksamkeit in der christlichen Kirche erst an die Begebenheit des Pfingsttages gebunden wird: so würde zunächst das zu vertheidigen sein, daß vorher, wie hier wenigstens angedeutet wird, derselbe heilige Geist wenigstens unvollständig soll wirksam gewesen sein. Nun ist freilich wahr, daß Christus selbst seinen Hingang zur Bedingung macht von der Sendung des Geistes [1], aber eben so wahr daß er ihn ihnen selbst schon vor seiner gänzlichen Entfernung von der Erde mitgetheilt hat [2], ja daß er ihn auch schon früher bei ihnen voraussezt; denn was auf Christum sich beziehend eine göttliche Offenbarung in der Seele ist [3], das ist auch ein Werk des Geistes; und diese verschiedenen Aussagen stimmen wol nicht leicht anders überein, als wenn, was Christus sie bei seiner

---

[1] Joh. 16, 7. [2] Joh. 20, 22. [3] Matth. 16, 17.

Himmelfahrt in Jerusalem erwarten hieß [1], nur die völlige Sättigung mit diesem Geist war. Gehen wir nun von der Erklä-
315 rung aus, der heilige Geiste sei die innerste Lebenskraft der christlichen Kirche als eines Ganzen: so müssen wir auch auf die beiden ursprünglichsten Lebensregungen zurükkgehn, nämlich die lebendige Empfänglichkeit und freie Selbstthätigkeit, deren Beziehung auf einander erst das Leben constituirt; so daß es um desto vollkommner und entwikkelter ist, je größer das Gebiet einer jeden ist und je genauer sie einander entsprechen. In dem Zusammensein der Jünger mit Christo entwikkelte sich ihre Empfänglichkeit; und durch ihr ausharrendes Auffassen dessen was er ihnen darbot, wurde der Grund zu ihrer künftigen Wirksamkeit für das Reich Gottes gelegt. Daher, indem sie ihr Auffassen auch ganz auf das von Christo verkündigte Reich Gottes bezogen, erkannten sie auch diese Empfänglichkeit jeder in den Andern als dasselbige auf gleiche Weise in Allen begründete und unterhaltene; und indem unter ihnen eine Gemeinschaft der Auffassung stattfand, und auch jeder die Andern vor Christo in Frage und Antwort repräsentiren konnte [2], zeigt sich diese Empfänglichkeit als der eine wesentliche Factor des Gemeingeistes, in welchem Sinn auch die rechte Auffassung Christi schon dem heiligen Geist [3] zugeschrieben wird. Wogegen ihnen damals eine eigentliche Selbstthätigkeit noch nicht zukam; sondern was ihnen Christus in dieser Art zumuthete, das war nur eine übende, nicht die ausübende, eben deshalb auch nicht die freie sondern nur eine zu jeder Aeußerung noch eines besonderen Anstoßes bedürftige Selbstthätigkeit. Einen Uebergang zur Vollständigkeit derselben zeigt uns die eben angeführte Mittheilung des Geistes in den Tagen der Auferstehung. Denn das richtige Behalten und Vergeben der Sünde ist der Hauptsache nach nur eine Aeußerung

---

[1] Ap. Gesch. 1, 4. 5. 8.

[2] Matth. 16, 16. Joh. 14, 8 — 9. 11 flgd.

[3] 1. Kor. 12, 3.

der richtig gebildeten Empfänglichkeit für das, was sich auf das Reich Gottes bezieht: aber indem diese Aeußerung nicht denkbar 316 ist ohne eine Rükkwirkung auf den, dessen Sünde vergeben wird oder behalten, so enthält sie schon einen Uebergang zur freien Selbstthätigkeit und offenbar prägt sich in diesen Aeußerungen, von denen vorausgesezt wird, daß sie darin einmüthig sein werden, die Empfänglichkeit auf das bestimmteste als Gemeingeist aus.

2. War aber der Gemeingeist unvollständig, so kann auch zur Zeit des persönlichen Daseins Christi das Gesammtleben kein vollständiges gewesen sein, worin sich damals das Reich Gottes darstellte; und auch dies war in der That der Fall. Denn ein Gesammtleben ist noch um so weniger ein Gemeinwesen, je mehr es von einem einzelnen Leben abhängt. Denn theils ist es dann nicht dazu gerüstet im Wechsel von Tod und Erzeugung immer dasselbe zu bleiben, theils auch soll ein Gesammtleben zwar Eines sein aber nicht ein Einzelner. Je mehr aber Alle von Einem abhängen, und Jeder von diesem seine Bewegung erhält: um desto mehr sind Alle nur seine Werkzeuge oder Gliedmaßen, und das Ganze nur eine Erweiterung dieser Einen Persönlichkeit. Oder wenn man auch auf die Mannigfaltigkeit der einzelnen Leben sehen will: so gleicht das Ganze mehr einer Hausgesellschaft oder einer Schule als einem Gemeinwesen. So betrachteten die Alten jeden Staat, in welchem Alle unbedingt dem Willen eines Einzelnen unterworfen sind, als ein erweitertes Hauswesen, worin sich viele belebte Werkzeuge nach dem Befehl eines Einzigen bewegen; und Schule ist uns jedes geistige Gesammtleben, welches ganz an der Denkkraft und Verknüpfungsweise eines Einzelnen hängt, welche mehreren gemeinsam aufgeprägt wird. Und so war allerdings auch das Zusammensein Christi mit seinen Jüngern auf der einen Seite eine Hausgenossenschaft, auf der andern Seite eine Schule. Ein Hauswesen aber zerstreut sich mit dem Tode des Hausherrn, und wenn nicht ein neues Band 317 für die Glieder desselben sich schlingt, so zerstreuen sie sich einzeln; und auch in einer Schule, wenn nicht ein anderer gemein=

samer Impuls entritt als die ursprüngliche Lehrbegierde und Anhänglichkeit, findet nach dem Tode des Meisters keine weitere Fortentwikklung statt, sondern die frühere Vereinigung verliert sich allmählig. Und so finden wir die Jünger nach dem Tode Christi im Begriff sich zu zerstreuen, und bis zu seiner Himmelfahrt die Stätigkeit ihres Zusammenseins unterbrochen und zur völligen Gestaltlosigkeit verringert. Es durfte aber während des Lebens Christi nicht anders sein, als daß Jeder hauptsächlich an ihm hing und von ihm empfangen wollte, ohne daß einer sich reif gehalten hätte zu freier Selbstthätigkeit in dem zu bildenden Reiche Gottes.

3. Nun könnte freilich Jemand sagen, wenn wir nicht das festhalten wollen, daß der heilige Geist eine ganz eigenthümliche, wenn auch durch Christum bedingte, doch nicht so mit seinen früheren Einwirkungen zusammenhängende göttliche Mittheilung sei: so sei auch der Unterschied nicht haltbar, der hier geltend gemacht werden soll. Denn unsren eignen Aussagen nach gehe in der Lebensgemeinschaft der Wiedergeborenen mit Christo alles immer von lezterem aus, mithin sei auch jezt in jedem streng genommen nur Empfänglichkeit und nicht Selbstthätigkeit. Daher sei auch das Gesammtleben jezt nicht mehr als damals ein Gemeinwesen; denn die Selbstthätigkeit sei auch damals schon wie jezt vollkommen in Christo gewesen, und das Zusammenleben der Gläubigen sei auch jezt nur gegenseitige Mittheilung dessen, was Jeder von Christo empfangen hat. Allein hierauf ist zu entgegnen, daß als wir die Art, wie die Erlösung sich verwirklicht, nur in dem einzelnen Menschen für sich anschauten, dies eine unvollständige Betrachtung war, bei der wir auf die gegenwärtige von vorn herein dadurch verwiesen, daß wir sagten, schon die vorbereitenden Gna-
318 denwirkungen kämen jedem aus diesem Gemeinwesen. Daß nun in den Wiedergebornen alles von Christo ausgeht, das galt von der Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit, welche nur in dem reinen auf das Reich Gottes gerichteten Willen besteht; in den einzelnen Zwekkbegriffen, sagten wir, sei diese schon nicht

mehr. Fragen wir also, wie uns aus jenem reinen Willen die einzelnen Zwekkbegriffe entstehen: so geschieht dies nur in dem Gesammtleben. Denn unmittelbar werden sie keinem mehr von Christo gegeben, und keinem wird etwas einzeln von Christo befohlen, wie es damals den Jüngern geschah; sondern wie kein Einzelner etwas allein ausrichten kann im Reiche Gottes, so kann auch in keinem ein Zwekkbegriff zur wirklichen Gestaltung kommen, als von welchem er voraussieht, daß er von Andern werde unterstüzt werden, also als wozu auch in Andern schon der Keim liegt. Und durch jeden solchen gemeinsamen Impuls wird wiederum nur soviel wirklich gefördert, als ein richtiges Gemeinbewußtsein dabei zum Grunde lag. Hier ist also in den Einzelnen nicht nur Empfänglichkeit, und seine wirkliche thätig eingreifende Selbstthätigkeit ist nicht nur die durch ihn hindurchgehende Thätigkeit Christi; aber der in dieser Selbstthätigkeit sich äußernde Gemeingeist ist nur insofern der heilige Geist, als die eingeleitete Thätigkeit in der Fortsezung der Thätigkeiten Christi liegt. Auch ist die Empfänglichkeit der Einzelnen nicht mehr wie zu den Zeiten des Lebens Christi nur die für das unmittelbar von Christo ausgehende, sondern sie ist auch Empfänglichkeit für die Selbstthätigkeit der Andern. — Wollen wir nun auch hierauf den allgemeinen Kanon anwenden, daß alles, was wesentlich mit unserm Antheil an der Erlösung zusammenhängt, in uns eben so sein muß wie in den ersten Jüngern: so werden wir sagen, daß so lange alle Selbstthätigkeit nur in Christo gewesen, in ihnen aber nur Empfänglichkeit, sei auch das Reich Gottes im engeren Sinn nur in Christo allein; die Jünger aber hätten 319
nur den äußeren Kreis der vorbereitenden Gnadenwirkungen repräsentirt, in welchem auch nur Empfänglichkeit ist. Und eben so wie damals in den Jüngern muß sich auch jezt in Jedem die erinnernde Auffassung Christi zur selbstthätigen Nachbildung gestalten, und diese gemeinsame Allen einwohnende und in Jedem durch Alle sich berichtigende die persönliche Thätigkeit fortsezende Selbstthätigkeit in ihrer Einheit und Selbigkeit, die wir mit

vollem Recht den Gemeingeist der christlichen Kirche nennen, ent=
spricht allem, was Christus von dem heiligen Geist verheißt, und
was als seine Wirkung dargestellt wird. Alles zusammenfassend
werden wir daher sagen können, wie sich in den Jüngern nach
der Entfernung Christi ihre gemeinsame Auffassung seiner in eine
selbstthätige Fortsezung seiner Gemeinschaftbildenden Thätigkeit
umsezte, und erst dadurch daß diese so auf die firirte Auffassung
Christi bezogen zum unvergänglichen Gemeingeist wurde, die christliche
Kirche entstanden ist: so muß auch Jedem, der in dem Kreise der vor=
bereitenden Gnade durch die Wirkungen des christlichen Lebens auf
ihn und in der Durchströmung der Thätigkeit Anderer durch
ihn diesen christlichen Gemeingeist nur als Empfänglichkeit besaß,
ebenfalls so wie durch den Glauben das Walten des Reiches Got=
tes in ihm begründet ist, sein Bezugnehmen auf die in dem Ge=
sammtleben firirte Auffassung Christi sich in solche Selbstthätigkeit
umsezen; und dies ist die Mittheilung des göttlichen Geistes.
Ließe sich nun die rechtfertigende göttliche Thätigkeit denken un=
ter der Form von einzelnen göttlichen Handlungen: so müßten
wir sagen, daß jezt diese Mittheilung gleichsam der lezte Moment
dieses Actes für jeden sei, zu Lebzeiten Christi aber sei dieser lezte
Act gleichsam aufgeschoben worden bis nach seiner Entfernung
von der Erde. Da wir aber keine einzelnen und zeitlichen gött=
320 lichen Acte annehmend zu einer solchen paradoren Formel nicht
genöthigt sind: so werden wir die Gleichheit zwischen den ersten
Jüngern und uns eben sowol ausdrükken können, wenn wir sa=
gen, sie hätten auch zur Zeit Christi, eben weil sie in seiner Le=
bensgemeinschaft aufgenommen gewesen, auch das Princip des
neuen Lebens schon nicht nur als Empfänglichkeit, sondern auch
als Selbstthätigkeit gehabt, nur daß diese so lange sie Christum
unter sich hatten ganz in dem fortgesezten Willen von ihm zu
empfangen aufging, mithin ein wahrhaft gemeinsames erst her=
nach werden, und sich als heiliger Geist manifestiren konnte. Diese
Verhältnisse sind es, die in den folgenden Lehrsäzen genauer sol=
len entwikkelt werden.

§. 123. **Erster Lehrsaz.** Der heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes.

1. Wie wir in der Lehre von Christo, als wir die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen in seiner Person behandelten, die Frage ganz bei Seite gestellt haben, ob dieses göttliche abgesehen von der Vereinigung mit der menschlichen Natur etwas als zweite Person der Gottheit besonderes und relativ geschiedenes in dem göttlichen Willen gewesen sei und noch sei oder nicht: so müssen wir auch hier, indem wir eine ähnliche Formel für den heiligen Geist aufstellen, diese Betrachtung, ohnerachtet uns die Dreiheit jezt vollständig gegeben ist, dennoch gleichfalls ausgesezt sein lassen, indem für diesen Ort nur gehört, von dieser Beziehung zwischen dem höchsten Wesen und der menschlichen Natur, sofern sie mit ihren Wirkungen in unserm christlichen Selbstbewußtsein vorkommt, zu handeln. Da nun die Wirkungen derselben erst in dem nächsten Hauptstükk vollständig nachgewiesen werden, und der Inhalt des folgenden Abschnittes uns auch schon 321
angewiesen worden: so kann das Zusammenfassen dieser Verhältnisse in der Trinitätslehre erst an dem Schluß unsrer ganzen Darstellung Plaz finden. Etwas anderes aber müssen wir hier schon bevorworten. Unsere Erklärung nämlich ist gar nicht gemeint alle Stellen in unsern heiligen Schriften zu umfassen, worin, und eben so wenig alle Arten, wie in dogmatischen Verhandlungen dieser Ausdrukk vorkommt, sondern wir haben es hier nur mit dem heiligen Geist in der christlichen Kirche zu thun, und lassen es ganz dahingestellt sein, ob der Ausdrukk außer diesem Verhältniß gebraucht dasselbe bedeute oder nicht. Dies heißt aber soviel, daß für uns nicht dasselbe ist mit dem hier zu behandelnden der heilige Geist, dem ein Antheil an der Schöpfung der materiellen Welt zugeschrieben wird [1], oder aus dessen Einwoh-

[1] Gen. 1, 2. Ps. 33, 6. Vgl. Augustin de Gen. ad litt. cap. 4.

nung ausgezeichnete Talente allerlei Art entspringen [1] ja auch der nicht, von dem bei der Menschwerdung Christi Erwähnung geschieht, wenigstens nicht sofern ihm eine physische Wirkung dabei zugeschrieben wird [2], so genau übrigens auch diese an sich mit der christlichen Kirche zusammenhängt. Ja auch den Sprachgebrauch sondern wir ab, nach welchem der heilige Geist schon vor der Erscheinung Christi als in den Propheten thätig gewesen [3] dargestellt wird; damit wir nicht genöthiget werden den Gemeingeist der jüdischen Theokratie und den der christlichen Kirche zu identificiren. Und hierin haben wir, so sehr auch der Buchstabe entgegen zu sein scheint, doch den Geist der neutestamentischen heiligen Schrift für uns. Denn in Christi Verheißun-
322 gen [4] des Geistes der Wahrheit ist auch nicht der leiseste Anklang davon, daß dieser etwas schon früher da gewesenes und nur eine Zeit her verschwundenes sei, oder überhaupt daß er noch irgend etwas sei außer für die Jüngerschaft Christi. Auch wären die Jünger dann offenbar Propheten gewesen, und Christus hätte schwerlich sagen können, daß die Prophetie mit Johannes abgeschlossen sei [5].

2. Sehn wir nun — vorläufig mit Beiseitsezung dessen was wir in den beiden lezten Säzen aufgestellt haben — darauf zurükk, daß in der Kirche von jeher und so auch schon in den neutestamentischen Schriften alle in der christlichen Kirche wirksamen Kräfte, nicht etwa nur die Wundergaben, denn diese sind hiebei ganz zufällig auf den heiligen Geist zurükkgeführt worden sind [6], und fragen was damit von jeher sei gemeint gewesen: so wird folgendes wol müssen zugestanden werden. Zuerst daß sie nicht etwa auch außerhalb der christlichen Kirche zu finden sind,

---

[1] 2 Moses 31, 2—5. [2] Matth. 1, 18. Luk. 1, 35.
[3] Jes. 34, 16. 61, 1. Micha 3, 8.
[4] Joh. 14, 16. 17. 16, 7. flgd.
[5] Matth. 11, 13. Luk. 16, 16.
[6] 1 Kor. 12. Eph. 1, 17. 2 Tim. 1, 7.

und sich mithin weder durch die allgemeine Einrichtung der
menschlichen Natur auch anderwärts entwikkeln — denn sonst wäre
ja auch Christus überflüßig — noch auch von irgend einer an=
dern göttlichen Veranstaltung aus [1]. Zweitens daß dieser Geist
nicht etwa zwar etwas übernatürliches und geheimnißvolles ist
aber doch nicht unmittelbar göttlich, sondern ein höheres zwar
aber doch erschaffenes und mit dem Menschen auf verborgene
Weise sich in Beziehung sezendes Wesen. Dies hat die christliche
Kirche mit Recht auf dieselbe Weise und in demselben Sinn
verworfen wie alle arianisirenden Vorstellungen von Christo.
Denn wie in Christo auch das menschliche nicht mehr menschlich
sein würde, wenn wir es uns mit einer höheren Natur zusam=
mendenken müßten in Einer Person: so würde auch unser eignes 323
und aller Gläubigen Leben nicht mehr als menschlich zusammen=
hängend erscheinen, wenn wir unser Bewußtsein und Handeln
bestimmt denken sollten durch Einflüsse einer übermenschlichen
Natur. Drittens daß aber auch der heilige Geist nicht etwa
zwar etwas göttliches ist, aber nicht mit der menschlichen Natur
vereinigt sondern nur auf dieselbe irgendwie von außen wirkend.
Denn von außen geht nur durch die Sinne etwas in uns ein,
was aber zu unsern Handlungen immer nur die Veranlassung
wird; wie aber nun auf diese Veranlassung gehandelt wird, dies
ist eine von innen ausgehende Bestimmung, jenes Gebiet aber
gar nicht das des heiligen Geistes sondern nur dieses. Daß uns
die Veranlassungen von außen gegeben werden, hindert die Ein=
heit unseres Selbstbewußtseins und unserer Selbstbestimmung
nicht; diese Einheit wäre aber sogleich aufgehoben wenn uns Be=
stimmungen von außen gegeben würden. Und giebt es Schrift=
stellen größtentheils durch den prophetischen Sprachgebrauch be=
stimmt, welche eine solche äußere Wirkung buchstäblich zu behaup=
ten scheinen [2], so werden diese eben so bestimmt den Buchstaben

---

[1] Gal. 3, 2 — 5.

[2] Ap. Gesch. 1, 5. 2, 3. 8, 29. 39. 10, 19. 44.

anderer Stellen gegen sich haben [1]. Es läßt sich auch gar nicht denken wie die Gaben desselben könnten in uns sein [2], er selbst aber sollte außer uns sein und bleiben; eben so wenig wie er sollte von außen auf uns wirken können anders als mittelst menschlicher Rede und Darstellung, welches ja heißt in sofern er in einem andern ist und wirkt. Auf wen er aber wirkt, der ist dadurch noch nicht seiner theilhaftig; sondern nur in wem und aus wem er wirkt [3], der hat ihn empfangen. Und so wirkt er
324 auch in einem Jeden die Gaben, und wir sind uns nicht der Gaben zwar als innerer, der Kraft aber welche sie bewirkt als einer äußeren bewußt; sondern wir unterscheiden denjenigen auf den noch der Geist wirkt, als einen in welchem noch keine Gaben gewirkt sind, von dem im Stand der Heiliguug begriffenen, in welchem der heilige Geist die Gaben wirkt [4]. Mithin sind wir uns, wie auch die Schrift sagt, des Geistes und der Gaben beider als eines innerlichen bewußt; der Gaben aber als anderer in Anderen, des Geistes hingegen als Eines in Verschiedenen ohnerachtet der Verschiedenheit der Gaben. Hieraus folgt nun als das Zeugniß der ersten Besizer des heiligen Geistes, daß sie denselben als eine eigenthümliche jedoch von der Anerkennung des Seins Gottes in Christo nicht zu trennende göttliche Wirksamkeit in der Gläubigen darstellen. Beides hängt aber auch genau zusammen. Denn wäre in der Person Christi nicht göttliches in die menschliche Natur gekommen, es wäre aber in den Gaben des heiligen Geistes göttliches: so könnte dieses nicht von Christo ausgegangen, sondern müßte einzeln auf schlechthin wunderbare Weise mitgetheilt worden sein. Aber dann müßte es auch immer wieder eben so mitgetheilt werden können, ohne daß jedoch wegen der absoluten Willkührlichkeit ein solcher vermeintlicher Besizer irgend einen Anspruch darauf machen dürfte, auch von Andern als

---

[1] Mark. 13, 11. Röm. 8, 9. 11. 1 Kor. 6, 19. Gal. 4, 6. Jak. 4, 5.
[2] 1 Kor. 12, 7. [3] Ap. Gesch. 10, 44—47.
Gal. 5, 22. Ephes. 5, 9.

solcher anerkannt zu werden; so daß grade das Auseinander wirken und Miteinander wirken aufgehoben würde, und jeder der den heiligen Geist hätte ihn auch nur für sich allein hätte; welches die Kirche von jeher als ihrem Bewußtsein widersprechend verworfen hat. Sollte hingegen durch Christum Göttliches in die menschliche Natur zwar gekommen sein, aber es wäre nach dem Verschwinden seiner Person nicht auch in der menschlichen Natur auf Erden geblieben: so könnte auch in derselben nichts von 325
dem geblieben sein was in Christo von dem Sein Gottes in ihm abhängig war; mithin gäbe es keine Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit und der ungetrübten Seligkeit Christi.

3. Daß also mit dem, was in den vorigen beiden Säzen als Aussage über unser Bewußtsein aufgestellt worden, auch das Zeugniß der ersten Jünger Christi zusammen stimmt, leuchtet ein, und es ist nur noch aus beiden der Ausdrukk unseres Sazes zu rechtfertigen. Ist aber der h. Geist eine wirksame geistige Kraft in den Seelen der Gläubigen: so müssen wir entweder ihn als mit der menschlichen Natur in ihnen verbunden vorstellen, oder wir müssen die Einheit ihres Daseins aufheben, wenn sie eines Theils solche sind, in denen sich die menschliche Natur wirksam erweist, anderntheils solche, in denen sich der von der menschlichen Natur gesonderte h. Geist wirksam beweist; welche Annahme so sehr eine gänzliche Zertrennung in dem menschlichen Leben hervorbrächte, daß sie doch nie würde aufrecht erhalten werden können. Ueber eine bestimmte Wirksamkeit des h. Geistes ist zwar die Theorie auf eine solche Spize getrieben worden; aber nicht als diese Wirksamkeit noch statt fand, sondern erst lange nachdem sie aufgehört hatte. Zu erledigen ist also nur noch, daß diese Vereinigung in der Form des Gemeingeistes besteht. Alles aber, auch in der menschlichen Natur wenn wir sie unabhängig von der Erlösung betrachten, was in allen Individuen der Gattung als geistige Kraft vollkommen dasselbe und keiner individualisirenden Modification fähig ist, vor allem an=

dern mithin die Vernunft, sehen wir nicht als etwas nach Maaßgabe der Einzelwesen vervielfältigtes an, sondern als in Allen und Jedem dasselbige. Sondern wir nun den Geist von den Gaben, welche allerdings individuell modificirt und persönlich sind: so ist Jener in Allen, die seiner theilhaft sind, nur Einer und derselbe, ohne vermehrt zu werden, wenn der Theilnehmer mehrere
326 oder vermindert wenn ihrer wenigere werden, und ohne in dem Einen irgend etwas zu sein, was er in dem Andern nicht wäre, ausgenommen daß er in dem Einen sich als derselbe schon stärker zeigt, wenn in dem Andern noch schwächer. Er ist aber nicht allein in sofern Einer in Allen als sein Leben und Wirken in dem Einen nicht unterschieden werden kann von dem in dem Andern; sondern, wie wir schon oben gesagt, daß überhaupt Jeder nur in der Gemeinschaft und durch sie zu dem neuen Leben gelangt, so hat auch Jeder seinen Antheil an dem h. Geist nicht in seinem persönlichen Selbstbewußtsein für sich betrachtet, sondern nur sofern er sich seines Seins in diesem Ganzen bewußt ist, d. h. als Gemeinbewußtsein. Daher ist nun auch die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in den Gläubigen nicht eine personbildende, denn sonst wäre sie von der in Christo nicht zu unterscheiden, und der Unterschied zwischen Erlöser und Erlösten wäre aufgehoben. Betrachten wir den Einzelnen in dem ihm angebornen und angestammten Gesammtleben: so giebt es dort einen solchen Unterschied nicht, wie auch die schon oben [1] aufgestellte Formel aussagt. Ist aber die Rede von einem Gesammtleben, in welches der Einzelne erst eintritt, nachdem seine Persönlichkeit bis auf einen gewissen Punkt entwikkelt ist: so kann man nicht sagen, daß die Persönlichkeit nichts anderes ist als der sich eigenthümlich gestaltende Gemeingeist; sondern sie wird nur eben dieses immer mehr. Könnten wir das mit der Wiedergeburt beginnende neue Leben des Einzelnen isoliren und für sich zusammenstellen: so würden wir freilich sagen können, dies Leben

[1] §. 121, 2.

sei gänzlich durch den h. Geist bestimmt, und die neue Kreatur sei nichts anderes als der h. Geist selbst im bewußten Besiz dieses eigenthümlichen Mischungsverhältnisses menschlicher Naturkräfte. Allein das neue Leben ist kein sich selbst gleiches Ganze 327
und durchdringt nicht gleichmäßig den ganzen Organismus der Person. Sondern die Person, die stetige Einheit des Selbstbewußtseins, ist eine Mischung von Getrenntsein und Vereinigtsein des göttlichen und menschlichen; und wenn auch Einer wirklich dazu gelangte, daß das neue Leben sich über sein ganzes Wesen verbreitet, so gehörte doch immer zu seiner Person auch der vor der Wiedergeburt verflossene Theil seines Lebens. Die das neue Leben constituirende göttliche Wirksamkeit in dem Einzelnen ist endlich auch deshalb Gemeingeist, weil sie theils ohne alle Berükksichtigung besonderer persönlicher Eigenschaften in jedem ist, sofern er der Gemeinschaft angehört, durch deren Wirksamkeit auch seine Wiedergeburt bedingt war, und aus welcher durch die Predigt im weitesten Sinne des Worts dieses neue Leben in ihn eben so übergegangen ist, wie es sich in den Jüngern gestaltet hat durch die Kraft des sich mittheilenden Lebens Christi, theils auch weil sie den Einzelnen nur für die Gemeinschaft in Besiz nimmt und ihn selbst nur dazu bildet, damit sie und so wie sie am besten durch ihn für das Ganze wirken kann.

§. 124. Zweiter Lehrsaz. Jeder Wiedergeborene ist des heiligen Geistes theilhaftig, so daß es keine Lebensgemeinschaft mit Christo giebt ohne Einwohnung des heiligen Geistes und umgekehrt.

1. Wenn wir uns die Frage, wie sich die Erlösung an den menschlichen Seelen realisirt, dahin beantwortet haben, es geschehe durch das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi; und hier die Forderung aufgestellt wird, daß Jeder müsse des heiligen Geistes theilhaftig werden: so ist dies keinesweges so zu verstehen, als sei dieses der Sache nach zweierlei, und als geschehe

mit dem Wiedergeborenen noch etwas besonderes, indem er des
h. Geistes theilhaftig wird. Und wie der Sache nach so auch
328 der Zeit nach ist nicht beides zu unterscheiden, sondern genau
genommen müßte es heißen, Jeder indem er wiedergeboren wird,
wird er auch des heiligen Geistes theilhaftig. Denn das Aufge=
nommensein in die Lebensgemeinschaft Christi schließt zugleich in
sich, sowol daß wir uns der Kindschaft Gottes als daß wir uns
der Herrschaft Christi bewußt sind, wie denn beides auch schon
die Schrift der Einwohnung des heiligen Geistes zuschreibt [1], und so
können auch wir uns nicht vorstellen, wie das eine sein könnte, wenn
das andere fehlte. Vielmehr wenn wir dichtungsweise annehmen,
wir könnten uns in einem solchen das Reich Gottes darstellenden
Gesammtleben finden und von dem heiligen Geist als dem Ge=
meingeist desselben getrieben, nur daß wir von einem solchen Ur=
heber wie Christus ist nichts wüßten: so würden wir doch, wenn
wir diesen Zustand dem sündhaften Gesammtleben gegenüber sä=
hen jenen nicht aus diesem ableiten können, mithin auch weil in
allen Gliedern jenes Gesammtlebens die Sünde zwar nicht ge=
wollt wird aber doch immer noch ist, dasselbe nicht für in sich
selbst begründet — das heißt für so wie es ist auch ursprünglich
entstanden — halten dürfen, weil es nämlich sonst auch von an=
dern Punkten aus eben so müßte entstehen können. Welches bei=
läufig gesagt auch der Grund ist, warum die, welche überall von
einer solchen unvollkommnen und zertheilten göttlichen Offenba=
rung ausgehn, sich so leicht gegenseitig wenn auch bekämpfen
doch anerkennen. So lange wir also nicht zugleich annehmen,
daß andere solche Gottesreiche unabhängig von der christlichen
Kirche auch anders wo und wann entstehen können: so werden
wir doch genöthigt sein einen Ursprung anzunehmen außerhalb
des Gesammtlebens der Sünde, von welchem diese göttliche Mit=
theilung innerhalb desselben abzuleiten ist. Dann aber ist auch
329 die Mitgliedschaft in diesem Gesammtleben zugleich das Hineinge=

---

1 Kor. 12, 3. Gal. 4, 6.

stelltsein in den Wirkungskreis dieses einzigen Urhebers. Und so finden wir auch den Glauben sich aussprechend, daß eine solche Ausgießung des Geistes nicht möglich gewesen wäre, als nur nachdem der Sohn Gottes erschienen war und auf den Grund seiner persönlichen Wirksamkeit, worin nun auch schon liegt daß, unsere Theilnahme an jenem Geist und unser eigner Zusammenhang mit der Lebenswirksamkeit Christi nur dasselbe ist. — Eben so wenn wir umgekehrt bei Christo anfangend den Saz nicht aufgeben, daß die Vereinigung des göttlichen mit seiner menschlichen Persönlichkeit zugleich eine Begabung der gesammten menschlichen Natur gewesen sei: so folgt daraus nicht nur im allgemeinen, daß es auch nach seiner Entfernung eine Fortsezung dieser Vereinigung geben muß, sondern auch da sie von jener ausgehn soll, daß wo sie ist auch ein Zusammenhang mit Christo sein muß und umgekehrt. Und da nach Christi Entfernung die Erweiterung des Zusammenhanges mit ihm nur von der Gemeinschaft der Gläubigen ausgehn kann, so muß dieses dreies in die Gemeinschaft der Gläubigen durch sie hineingezogen werden und am heiligen Geiste Antheil haben und in die Lebensgemeinschaft mit Christo hineingezogen sein nur eines und dasselbe bedeuten.

2. Hiebei ist es sehr natürlich zu fragen, wie sich die beiden Ausdrükke gegen einander verhalten, deren sich derselbe Apostel bedient, daß Christus in uns lebt, und daß der Geist Gottes uns treibt [1]. Wenn nun derselbe sagt, die der Geist Gottes treibt, seien Gottes Kinder: so mußte er entweder dem andern widersprechen, welcher sagt, die Christum aufgenommen haben sind Gottes Kinder, und das wird niemand glauben, oder auch hier ist dieses beides, das Leben Christi in uns und das Treiben des Geistes in uns, Eines in jenem Dritten nämlich der Kindschaft Gottes; und es giebt entweder zwei verschiedene Arten der Kindschaft Gottes — was keiner von uns zugeben wird eben so 330

[1] Gal. 2, 20. Röm. 8, 14.

wenig als Paulus oder Johannes — oder beides ist dasselbe. Sollen wir die Frage aus dem Zusammenhang der kirchlichen Ausdrükke beantworten: so ist zuerst der lezte Ausdrukk in einem höheren Grade eigentlich als der erste, und hat deshalb auch mehr Raum in der Schulsprache und in derjenigen Formation der asketischen gewonnen, welche auf die leichte Verständlichkeit einen vorzüglichen Werth legt. Der erste hingegen ist in der Schulsprache sehr zurükkgetreten, und hat vorzüglich Raum gewonnen in derjenigen asketischen, welche man mystisch zu nennen pflegt. Bedenken wir nun noch, daß der heilige Geist auch der Geist Christi genannt wird: so ergiebt sich gleich, daß wir auch anderwärts auf eine eigentlichere Weise sagen, der Geist eines Andern lebe in uns, als der Andere selbst lebe in uns, ohne doch daß wir durch das eine etwas anderes andeuten wollen als durch das Andere. Mithin würde schon desfalls unter dem Einen nichts anderes verstanden werden können als unter dem Andern. Nehmen wir nun die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen in Christo dazu: so kann offenbar das menschliche nur in uns sein als das richtig aufgefaßte Bild, das göttliche aber allerdings auch als kräftiger Impuls, wenngleich nicht so die ganze Person ausschließlich bestimmend wie in ihm, aber auch nur in und mit seinem richtig aufgefaßten Bilde, welches sich auch nur in dem Maaß richtiger und vollkommen in uns gestalten kann, als jenes göttliche es uns verklärt. Eben dasselbe aber ist auch das Geschäft des h. Geistes, Christum in Erinnerung zu bringen und zu verklären. Und so zeigt sich auf alle Weise beides als eines und dasselbe. — Dasselbe Ergebniß erhalten wir auch, wenn wir den Gehalt beider Ausdrükke vergleichen ihren Wirkungen nach. Denn denken wir uns vollkommen in der Lebensgemeinschaft Christi; so werden dann auch alle unsere Handlungen angesehen
331 werden können als die seinigen. Aber auch der h. Geist, wenn er auf der einen Seite uns bei der Erkenntniß Christi in alle Wahrheit leitet, kann auf der andern nicht uns zu andern Handlungen leiten als auch zu solchen, aus welchen Christus erkannt

werden kann; und die Früchte des Geistes sind nichts anderes als die Tugenden Christi. Denn einen Antrieb des göttlichen Geistes in unsern Seelen anerkennen, der nicht in Verbindung zu bringen wäre mit dem, was wir als Handlungsweise Christi aus seinen Worten und seinem Leben aufgenommen haben, das hieße allen Schwärmereien die Thüre öffnen, welchen sich die evangelische Kirche von je her auf das standhafteste entgegengesezt hat. Das Treiben des h. Geistes in uns ist also nie etwas anderes als göttlicher Antrieb zur Gemäßheit mit dem was Christus vermöge des Seins Gottes in ihm menschlich gewesen ist und gewirkt hat. Und das Leben Christi in uns ist nichts anderes als Wirksamkeit für das Reich Gottes durch das Zusammenfassen der Menschen in der von ihm ausgehenden Liebe, das heißt Kraft des christlichen Gemeingeistes. — Und hieraus erklärt sich auch, wenn doch an Christum glauben und Christum in sich lebend haben dasselbe ist, wie auf der einen Seite gesagt werden kann, daß der h. Geist den Glauben hervorbringe, auf der andern, daß der h. Geist selbst durch den Glauben komme [1]. Nämlich durch die Thätigkeit derer, welche schon Antheil an ihm haben, bewirkt der h. Geist den Glauben in Andern, in sofern sie durch jene zur Anerkenntniß des göttlichen und heilbringenden in Christo gelangen, und dadurch wird in eben diesen der h. Geist das sie bewegende Princip. Und so ist eben dieses, daß wie das göttliche Wesen mit der menschlichen Person Christi verbunden war, so es auch, seitdem Christi persönliche Einwirkungen aufgehört haben, und es folglich in keinem Einzelnen mehr persönlich wirksam ist, 332
sich in der Gemeinschaft der Gläubigen als deren Gemeingeist wirksam erweist, die Art und Weise wie das Werk der Erlösung sich in der Kirche fortsezt und verbreitet.

3. Wenn nun beide Ausdrükke ihrem Inhalte nach gleichbedeutend sind, so sind weder diejenigen Christen zu tadeln, welche ihre Erfahrungen in dem Gebiet der Gnade am liebsten als das

---

[1] 1 Kor. 14, 3. Gal. 3, 5. 14.

unmittelbare Sein und Leben Christi in ihnen bezeichnen, eben so wenig aber auch diejenigen, welche die Erklärung ihres neuen Lebens lieber und fast ausschließend durch die Einwohnung des Geistes Gottes in uns beschreiben. Der dogmatischen Sprache aber liegt ob, beide nicht nur aufzubewahren, sondern auch jeder ihren angemessenen Gebrauch anzuweisen, um die Gefahren des einseitigen Gebrauchs anzudeuten; damit die Einen sich nicht indem sie sich unmittelbarer Einwirkungen Christi zu erfreuen glauben, von der Gemeinschaft ablösen, und die Andern nicht wähnen, der in der Gemeinschaft wirksame Geist könne sie auch abgelöst von Christo fördern oder über ihn hinausführen. — Schwerlich aber können wir diesen Gegenstand verlassen, ohne die Frage aufzustellen, ob die Ausgießung des h. Geistes als eine neue, und wenngleich durch die Menschwerdung Christi bedingte doch in ihrer Eigenthümlichkeit ebenfalls ursprüngliche, göttliche Offenbarung zu denken ist, oder vielmehr als eine nicht nur von der Erscheinung Christi abhängige, sondern auch aus ihr natürlich folgende Thatsache. In dem lezten Fall wäre die Erscheinung Christi die einzige, in dem schon angegebenen Sinne genommen, übernatürliche Grundlage des Christenthums, und von dieser aus ginge es mit der ganzen weiteren Entwikklung des geistigen Lebens aus dieser Quelle natürlich zu; in dem ersten Fall wäre die ursprüngliche Ausgießung des Geistes ein zweites dem ersten gleichartiges Wunder und von gleicher Nothwendigkeit. Die Frage ist allerdings

333 keine dogmatische im engsten Sinn, denn wir können sie nicht aus unserm christlichen Selbstbewußtsein entscheiden, da jezt die Mittheilung des Geistes an den Einzelnen sich einem Jeden als eine naturgemäße Wirkung von dem Vorhandensein und der Wirksamkeit desselben Geistes in dem Ganzen der christlichen Gemeinschaft darstellt. Daraus folgt aber schon, daß der Grund das erste anzunehmen in unabweisbaren Zeugnissen müßte gegeben sein. Nun tragen freilich die Erscheinungen am Pfingstfest[1]

[1] Ap. Gesch. 2, 2 flgd.

deutlich genug die Kennzeichen des Wunderbaren an sich; allein einestheils werden auch spätere Mittheilungen des Geistes durch die Predigt, welche mithin ganz in der Analogie unseres dermaligen Zustandes liegen, dennoch eben so und zwar mit Bemerkung der Selbigkeit der Erscheinungen beschrieben [1], so daß hier das Wunderbare nicht an dem Wesen der Sache hängt, woraus denn auch auf das erste geschlossen werden kann. Anderntheils ist doch schwer zu behaupten, daß jene Ausgießung auch die erste Mittheilung des Geistes an die Jünger gewesen sei, da erzählt wird, daß Christus ihnen denselben schon früher mitgetheilt habe [2], wo weder die Worte noch die begleitende symbolische Handlung an eine bloße Verheißung denken lassen. Und so würden wir jenes wunderbare wol auf alle Weise nicht als an der Sache selbst wesentlich haftend, sondern als der Zeit angehörig zu betrachten und die Frage ganz der Auslegung anheim zu geben haben. Abgesehen aber von jenen begleitenden Erscheinungen kann die Mittheilung des Geistes in dem einen Fall nicht mehr und nicht weniger ein Wunder sein als in dem andern. Und in dieser Beziehung könnte man sagen, sie sei in keinem Fall ein Wunder, wenn man die allmählige Verbreitung des Geistes als bewirkt durch die Lebenskraft der Kirche betrachtet, wie sie auch 331
kein Wunder gewesen als bewirkt durch die Lebenskraft Christi; sie sei aber immer ein Wunder, wenn man sie betrachtet als ein plötzliches Ueberspringen aus der fragmentarisch erregten Empfänglichkeit in die zusammenhängende gemeinsame Selbstthätigkeit. Als ein solches sei sie damals hervorgebrochen am Pfingsttage, und habe als Verkündigung dieser Ursprünglichkeit das Wunderbare in ihrem Gefolge gehabt; und je mehr auch jezt in ähnlichen Fällen die Bekehrung als etwas plözliches erscheint, um desto mehr sind wir geneigt, anomale begleitende Erscheinungen als wunderbar zu betrachten.

---

[1] Ap. Gesch. 10, 47. 11, 15. [2] Joh. 20, 22.

§. 125. **Dritter Lehrsaz.** Die von dem heiligen Geist beseelte christliche Kirche ist in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommne Abbild des Erlösers, und jeder einzelne Wiedergeborne ist ein ergänzender Bestandtheil dieser Gemeinschaft.

1. Betrachten wir den Erlöser in der Reife seines menschlichen Lebens: so war die Gesammtheit seiner Kräfte ein zureichender Organismus für die Impulse, welche von dem in ihm gesezten Sein Gottes ausgingen. Der Einzelne wiedergeborene kann in dieser Hinsicht auch nicht einmal als ein Abbild desselben angesehen werden, weil der Zustand differentiirter Sündhaftigkeit, worin die göttliche Gnade ihn fand, eine Gleichheit in dem Verhalten seiner psychischen Vermögen zu den Impulsen des Geistes nicht zuläßt. Ist aber die christliche Kirche ein wahres Gesammtleben, eine zusammengesezte nach gewöhnlicher Benennung moralische Person, aber doch auf der andern Seite nicht eine angestammte oder natürliche: so kann sie des lezteren wegen zwar nicht einer aus der personbildenden Thätigkeit der Natur hervor-
335 gegangenen Persönlichkeit gleich sein, indem Zugang und Abgang sich in beiden auf sehr verschiedene Art verhält; aber ein Abbild derselben kann und muß sie doch sein. Denn da das göttliche Wesen nur Eines und überall sich selbst gleich ist, wenn auch die Art zu sein desselben in dem Einzelwesen Christo und in dem Gesammtleben nicht dieselbe ist: so können doch die davon ausgehende Impulse in beiden Fällen nur die nämlichen sein. Daher auch sowol die Auffassungsweisen als die Handlungsweisen der Kirche dieselben sind wie die des Erlösers, indem ja in jedem einzelnen Mitglied und daher auch im Ganzen dieselben menschlichen Kräfte gegeben sind, welche auch in ihm zur Einheit mit dem göttlichen Princip aufgenommen waren. Ein solches Ganzes menschlicher Kräfte ist nun in gewissem Sinn in jeder zusammengehörigen Menschenmasse, in welcher die bedeutendsten Gegensäze, welche das menschliche Leben darbietet, sich zusammen zu finden

pflegen; wie denn auch in der ersten Kirche ohnerachtet ihres beschränkten Umfanges eben dieses schon dadurch vorgebildet wurde, daß sie sich sehr bald unter Juden und Heiden verbreitete, und somit den in dieser Beziehung bedeutendsten Gegensaz in Eines zusammenfaßte, so daß hiedurch zugleich jede weitere Entwikklung durch Aufnahme untergeordneter Gegensäze vorbereitet und eingeleitet war. Suchen wir aber die wahre Vollkommenheit des Abbildes, so müssen wir auch die Kirche in ihrer absoluten Reinheit und Vollständigkeit betrachten. Das erste geschieht offenbar nur, wenn wir nicht das ganze Leben der einzelnen Wiedergebornen auch nur seit ihrer Wiedergeburt als Element der Kirche betrachten, sondern nur dasjenige darin, was die guten Werke derselben constituirt, nicht aber was zu ihren Sünden gehört. Und hieraus folgt schon, daß die absolute Vollständigkeit der Kirche nur in der Totalität des menschlichen Geschlechtes zu schauen ist. Denn wie wir uns in den ersten Menschen — sie als allgemeine Stammeltern vorausgesezt — keine bestimmte Differenzen des Temperamentes oder der Constitution 336
denken können, eben weil sich aus ihnen alle sowol die mehr individualisirten als die mehr klimatischen entwikkeln sollten, so daß nur in den Grundtypen aller Menschenracen und der Völkerstämme, in welche jede von diesen zerfällt, und welche wiederum nur in der Gesammtheit aller ihnen angehöriger Einzelwesen vollkommen dargestellt werden, das Abbild der Ersten vollkommen gegeben ist: so muß auch in Bezug auf Christum als das wirklich gegebene geistige Urbild, mit Rükksicht auf das über seine unsündliche Vollkommenheit auf der einen Seite und über den Grund der Sündhaftigkeit in allen Andern auf der andern Seite auseinandergesezte, auf gleiche Weise folgen, daß jeder Einzelne nicht nur in jeder einzelnen Eigenschaft ein unvollkommnes, sondern auch in seiner Ganzheit betrachtet jeder ein einseitiges und zerstükktes nach allen Seiten hin der Ergänzung bedürftiges Abbild ist. Und daraus ergiebt sich denn von selbst, daß nur in der Gesammtheit aller auf die Verschiedenheit der Naturanlagen ge-

gründeten Gestaltungen des geistigen Lebens das vollkommne Abbild Christi zu finden ist; indem nur so die einseitigen Richtungen sich untereinander vollständig ergänzen, und so die Unvollkommenheiten, die mit der einen bestehen können, durch die andern aufgehoben werden. Dasselbe ergiebt sich auch, wenn wir anstatt auf die Person mehr auf das Geschäft Christi sehn, und in Beziehung hierauf die Kirche als einen für eine Gesammtheit von Thätigkeiten ausgerüsteten organischen Leib betrachten, in welchem die Vollkommenheit jeder Lebensäußerung durch die Vollständigkeit der verschiedenen Glieder bedingt ist [1]. Denn verschiedene Geschäfte können nur zwekkmäßig vertheilt werden, wenn der Vertheilung
337 eine Verschiedenheit der Gaben zum Grunde liegt, bei der wiederum, wenn sie naturgemäß entstanden sein soll, eine Verschiedenheit der persönlichen Lebenseinheit vorausgesezt werden muß. Auf diese Weise stimmt auch Beides sehr wohl zusammen, daß die Kirche der Leib Christi heißt, der von dem Haupte regiert wird [2], und daß sie, je mehr sie sich nach außen ergänzt und nach innen vervollkommnet, um desto mehr auch Abbild Christi werden soll [3].

2. Hieraus nun folgt auch schon die zweite Hälfte unseres Sazes. Denn wenn man gleich in Bezug auf das lezte schon sagen kann, daß alles was irgend einer zum Fortbestehen und Wachsthum des Ganzen durch seine Thätigkeit beiträgt, immer ersezt werden muß durch das Zusammentreten mehrerer Anderer, weil sonst Christus Unrecht gehabt hätte zu sagen, daß jeder doch nur ein unnüzer Knecht sei [4]: so ist doch in Bezug auf das früher gesagte jeder Einzelne ohneradtet aller Unvollkommenheit und Einseitigkeit als untergeordnete Einheit im Ganzen ein durch keinen Andern zu ersezender Theil. Denn giebt es auch auf dem Gebiet des neuen Menschen mehrere Grundgestaltungen, welche

---

[1] 1 Kor. 12. [2] Ephes. 1, 23. Kol. 1, 19.
[3] Ephes. 4, 13. 1 Joh. 3, 2. [4] Luk. 17, 10.

hier dasselbe sind was auf der Seite des natürlichen Menschen die Volksthümlichkeit: so wird auch jeder von diesen Grundtypen eine Menge von untergeordneten Verschiedenheiten einschließen, welche wir zwar weder messen noch zählen können, die aber für vollständig zu halten und als ein in sich abgeschlossenes Ganzes anzusehen unser christliches Gemeingefühl uns nicht minder nöthiget wie auf jenem Gebiet unser Gattungsbewußtsein. Und wir finden hiefür nicht nur in den schon angeführten biblischen Bildern unsere Rechtfertigung, sondern auch in der für alle solche Eigenthümlichkeiten ohne alle Einschränkung oder Ausnahme uns gebo- 333
tenen Anerkennung [1]. Dem entsprechend müssen wir auch von der zeitlichen Entwikklung der christlichen Gemeinschaft sagen, daß nichts in der Kirche so geschehen würde wie es geschieht, wenn nicht jeder Einzelne so wäre wie er ist. Womit dann auch zusammenhängt, daß alles in ihr gemeinsame That ist und gemeinsames Werk mithin auch gemeinsames Verdienst und gemeinsame Schuld; welche Gemeinsamkeit sich nur im einzelnen auf ungleichmäßige Weise darstellt. Gedeiht nun dem gemäß die Kirche nur allmählig zum vollkommnen Abbilde Christi: so werden wir die göttliche Ordnung in der allmähligen Hinzufügung der Einzelnen und der weiteren Verbreitung des Ganzen auch in der Formel ausdrükken können, diese Fortschreitung erfolge so, daß nicht nur in jedem Augenblikk für sich betrachtet das Ganze das möglichst vollständige sei, sondern auch jeder Augenblikk den Grund zur möglich größten Vervollständigung für die folgenden in sich trage; wiewol dieses immer nur im Glauben ergriffen und niemals erfahrungsmäßig kann nachgewiesen werden.

Zusaz zu diesem Hauptstükk. Die lezte Betrachtung beschließt die vielen Beziehungen, die sich ergeben haben theils unmittelbar zu dem vorhergehenden Lehrstükk theils mittelbar; indem ein gleiches Verhältniß dieses Lehrstükkes wie jenes zu der

---

1 Kor. 12, 19—26.

Lehre von der Wiedergeburt nachgewiesen wurde, so daß die Zusammenstellung beider in Einem Hauptstükk nichts fremdes mehr haben kann. Vielmehr muß es ganz natürlich erscheinen, daß die Erwählten eben erwählt sind zur Mittheilung des Geistes. Zugleich aber bildet dieselbe Betrachtung den Uebergang zu dem folgenden Hauptstükk. Denn wenn hier nur von der Mittheilung des heiligen Geistes die Rede sein konnte: so wird, da die Kirche
339 nur durch dasselbe Princip erhalten wird, durch welches sie entstanden ist und sich erneuert, die stetige Wirksamkeit des heiligen Geistes beschrieben, indem von den Grundzügen des Lebens der Kirche gehandelt wird. Und was in diesem Hauptstükk vorkommen wird, ist in demselben Sinne dasselbe mit dem Inhalt des Lehrstükks von der Heiligung, wie das eben abgehandelte eins ist mit dem Inhalt des von der Wiedergeburt.

Zweites Hauptstükk.

Von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt.

§. 126. Die von dem heiligen Geist beseelte Gemeinschaft der Gläubigen bleibt in ihrem Verhalten zu Christo und zu diesem Geist immer sich selbst gleich, in ihrem Verhältniß zur Welt aber ist sie dem Wechsel und der Veränderung unterworfen.

1. Wenn die Gemeinschaft der Gläubigen als ein geschichtlicher Körper im menschlichen Geschlecht in stetiger Wirksamkeit dasein und fortbestehen soll: so muß sie beides in sich vereinigen, ein sich selbst gleiches, vermögen dessen sie im Wechsel dieselbe bleibt, und ein veränderliches, worin sich jenes kund giebt. Betrachten wir sie lediglich im Zusammensein mit dem übrigen gleichzeitigen menschlichen Dasein, wie dieses in der Schrift in dem Ausdrukk Welt zusammengefaßt wird: so läßt sich freilich wie es

scheint sagen, die Kirche könne eben so gut erkannt werden an ihrem Verschiedensein von der Welt, als die Welt an ihrem Verschiedensein von der Kirche. Und es fehlt allerdings unter den Gläubigen selbst nicht an solchen, die sich und ihres Gleichen vorzüglich daran zu erkennen meinen, daß sie nicht sind was die Welt ist. Dies ist jedoch eine eben so sehr zum Separatismus 310
als zur gesezlichen Gerechtigkeit hinneigende Ansicht. Denn das sündliche Gesammtleben, mit Ausnahme des in der Gesammtheit zurükkgebliebenen Gefühls der Hülfsbedürftigkeit, welches das ursprüngliche Anrecht der Kirche an die Welt begründet und eigentlich schon jener angehört, ist die eigentliche Nichtigkeit und das bloß verneinende, wie aus allem, was über die Sünde beigebracht ist [1], sattsam erhellt. Also kann zwar die Welt als das formlose und verworrene von den Gläubigen erkannt werden daran, daß sie von der Theilnahme an dem Wesen der Kirche ausgeschlossen ist, nicht aber umgekehrt. Der Sprachgebrauch der Schrift, denjenigen Theil des menschlichen Geschlechtes, der noch nicht Kirche ist, Welt zu nennen, ist sehr natürlich, weil das ganze menschliche Geschlecht so bezeichnet wurde, und dieser Theil nun blieb, was das Ganze immer gewesen war; er hat aber das Bedenkliche gar sehr den Schein zu begünstigen, als sei die Welt in diesem Sinne eben so gut ein Ganzes wie die Kirche, da sie doch in der That nur ein Aggregat von einzelnen einander mannigfaltig entgegenstrebenden und nur zufällig und auf vorübergehende Weise sich verbindenden Elementen ist. Dieser Schein vermehrt sich nur, wenn der Welt gegenüber die Kirche immer noch als ein kleines Häuflein, also selbst ihrerseits nur als ein und zwar geringfügiges Aggregat beschrieben wird. Daher dieser Gebrauch des Ausdrukks Welt aus dem asketischen Gebiet besser allmählig verschwände, und nur dem dogmatischen aufgespart bliebe, indem hier der wahre Werth desselben leichter zu bestimmen und festzuhalten ist. — Das sich selbst gleiche in der christlichen

---

[1] §. 65 flgd.

Kirche kann sich aber nur darauf erstrekken, daß die Art des gött-
lichen in dem menschlichen zu sein immer dieselbe bleibt, und daß
341 dasjenige, dem sie in allen ihren Bewegungen näher zu kommen
sucht, auch dasselbe bleibt. So war auch in Christo die Vereini-
gung des göttlichen mit dem menschlichen immer dieselbe; und
weil von Annäherung bei ihm nicht die Rede sein konnte, war
die Angemessenheit dessen, was in ihm menschliches geworden, zu
dem göttlichen Impuls in ihm auch dasselbe, alles andere aber
den Gesezen des zeitlichen gemäß bestimmt durch seinen Ort in
der Welt. Eben so bleibt auch das Verhalten des h. Geistes
zu der Kirche als deren Gemeingeist dasselbe, und sie als der
Ort desselben in dem menschlichen Geschlecht immer sich selbst
gleich, und eben so darin, daß es dasselbe Abbild Christi ist,
zu welchen sie sich immer zu gestalten strebt. Was aber das
Veränderliche betrifft, wie dieses auch in Christo als solches, wie-
wol ohne Kampf und Streit, dennoch nicht durch das göttliche
in ihm bestimmt war, denn dieses ist keiner zeitlichen Bestimmung
fähig, sondern durch die mit jenem geneigte menschliche Natur:
so ist auch hier das Veränderliche als solches nicht bestimmt durch
den h. Geist, sondern durch die menschliche Natur, auf welche
und durch welche er wirkt. Wenn wir nun die menschliche Natur
in dem ganzen Umfang, in welchem sie nicht durch den h. Geist
bestimmt ist, Welt nennen: so werden wir auch sagen können,
alles Veränderliche in der Kirche sei als solches durch die Welt
bestimmt, nur nicht alles auf dieselbe Weise. Nämlich was durch
den h. Geist in den Menschen geworden ist, und allmählig wird,
ist so wie es ist, weil die Welt, auf welche der h. Geist wirkt,
so war wie sie war. In allen Gaben des Geistes ist eine be-
stimmte Grundlage der menschlichen Natur zu erkennen, kraft de-
ren sie sich so gestalten mußte; und in der ganzen Entwikklung
des neuen Menschen hängt die Weise und der Grad der Fort-
schreitung ab von der Entwikklung der Natur in dem Subject
und von der Beschaffenheit seiner Umgebungen. Eben so aber
auch hängt die Art, wie sich die christliche Gemeinschaft unter

einem Volk gestaltet, von dessen eigenthümlichem Wesen ab, in- 312
dem hievon abgesehen in dem h. Geist kein Grund wäre, sie grade hier so und dort anders zu gestalten. Mithin ist von diesem allen der Bestimmungsgrund in der Welt vermöge des Gesezes, daß das Christenthum sich als eine geschichtliche Macht entwikkeln soll; und die Welt erscheint darin wie sie von dem h. Geist ergriffen und durchdrungen wird. Wogegen alles was innerhalb der Kirche zwar ist, weil in und an denen, durch welche der h. Geist wirkt, aber nicht vermöge seiner Thätigkeit, das ist durch die Welt bestimmt, sofern sie dem h. Geist entgegenstrebt, und stellt das Eingreifen der Welt in das Gebiet der Kirche dar. Dahin gehören nicht nur die im strengeren Sinne des Wortes so zu nennenden Sünden der Wiedergebornen, sondern auch aller hemmende und umbeugende Einfluß, welchen die Sündhaftigkeit derselben bei der Wirksamkeit des h. Geistes ausübt, und eben so alles sich in das religiöse Bewußtsein einschleichende irrige und verkehrte. Nun ist zwar alles dieses immer im Verschwinden begriffen, aber es erneut sich auch immer wieder, so oft der h. Geist in einem neuen Raum Besiz ergreift; wie denn auch beides, die Zeichen des Ergriffenseins und des Widerstrebens, sich nicht minder schon in dem Gebiet der vorbereitenden Gnadenwirkungen finden. Dasselbe gilt auch von denen Verschiedenheiten in der christlichen Gemeinschaft, welche von dem mannigfaltigen abhängen, welches in der menschlichen Natur gesezt ist. Nicht nur was sich aus diesem vermöge der anhaftenden Sündlichkeit in der Kirche entwikkelt, soll im Verschwinden begriffen sein; sondern je inniger die Gemeinschaft wird, um desto mehr soll auch jeder, wie er das sucht was des Andern ist, so es auch in sich aufnehmen, wodurch sich denn natürlich in demselben Maaß auch die Differenzen verringern. Allein wenn das auch in jedem Geschlecht auf gewisse Weise geschieht, so erneuert sich doch die Aufgabe unvermindert in dem nächsten.

2. Soll nun das sich selbst gleich in der christlichen Kirche 313

an und für sich betrachtet werden, sofern es sich doch gewissermaßen als ein mannigfaltiges ansehen läßt: so ist dieses niedergelegt in den beiden Disciplinen der christlichen Glaubenslehre und der christlichen Sittenlehre. Denn wollen wir das Abbild Christi vorstellig machen, dem wir uns immer mehr zu nähern trachten: so besteht es aus den in der lezten niedergelegten Grundzügen des christlichen Lebens, worin aber die Entwikklung des christlichen Bewußtseins schon als ein integrirender Bestandtheil mitgesezt ist. Und wollen wir die Selbigkeit der christlichen Kirche als Ort des heiligen Geistes vorstellig machen: so muß sie dargestellt werden als die Wahrheit, in welche der heilige Geist allein leiten kann, in sich tragend. Nur daß beides sich nicht anders als mit zeitlichen und räumlichen Differenzen darstellen läßt; so daß wir nur sagen können, in jenen Disciplinen und allem was sich daran hängt, sei jenes sich selbst gleiche das eigentlich darzustellen angestrebte, aber es gebe dazu keine andere als jene veränderliche Darstellungsmittel. Aber eben so ist dasselbe auch in allen christlichen Lebensmomenten, sofern ihnen jene Wahrheit zum Grunde liegt, und sie Züge dieses Abbildes in sich enthalten. Wie nun aber die Gesammtheit von diesen nichts anderes ist als die geschichtliche Wirklichkeit der christlichen Kirche in ihrem ganzen Verlauf: so würden wir doch auch eben zu dieser gehen müssen, wenn wir das wechselnde und veränderliche wollten vorstellig machen, und wir können also auch dieses nicht, ohne das unveränderliche und sich selbst gleiche zugleich mit gesezt zu haben; was um so mehr einleuchtet, als alle Bestrebungen, aus welchen jene wechselnden Gestalten der Glaubens und Sittenlehre hervorgehen, ein kleiner Theil jenes Verlaufs sind. Und so ist dann keines ohne das andere darzustellen. Wollte jemand das sich selbst gleiche und unveränderliche
344 des Christenthums in gänzlicher Trennung von dem geschichtlichen aufstellen: so würde sein Unternehmen sich kaum von dem Unternehmen derer unterscheiden, welche indem sie reine Speculation mittheilen, doch das Christenthum dargestellt zu haben meinen. Und wollte Jemand in der christlichen Geschichte nur das verän-

derliche ganz abgelöst von dem sich selbst gleichen zur Anschauung bringen: so würde er nichts anderes gewollt zu haben scheinen, als die welche, indem sie bei der äußersten Schale stehen bleiben, uns in der Geschichte der christlichen Kirche nur das mitwirkende verderbliche Spiel der Verblendung und der Leidenschaft zeigen. — Wenn nun beides nicht abgesondert von einander dargestellt werden kann ohne das eigenthümliche Wesen der Kirche in der Darstellung unkenntlich zu machen, wir aber hier auch nicht beides auf die eben bemerkte Art verbunden abhandeln können: so werden in der Lehre von der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt nur aufgestellt werden können zuerst diejenigen Hauptthätigkeiten, durch deren Stetigkeit die zeitliche Entwikklung dieses Ganzen auch wirklich die der christlichen Kirche wird, und diese bilden mithin deren wesentliche und unveränderliche Grundzüge; demnächst aber diejenigen Beschaffenheiten der Gemeinschaft, wodurch sie sich während ihrem Zusammensein mit der Welt von demjenigen unterscheidet, was sie erst nach der Beendigung dieses hemmenden Gegensazes auch in der Erscheinung sein kann, was sie aber — insofern unter beiden Formen dieselbe — doch auch immer innerlich betrachtet schon ist. Jenes unveränderliche nun gründet sich wesentlich darauf, daß die Kirche nur durch dasjenige fortbestehen und zu ihrer Vollkommenheit gelangen kann, wodurch sie auch entstanden ist; dieses wandelbare aber geht als durch die Welt bestimmt auch vorzüglich auf dasjenige zurükk, was die Welt der auf sie eindringenden Wirksamkeit des Princips der Kirche darbietet. Dieses Hauptstükk zerfällt demnach in zwei Hälften, wovon die eine die wesentlichen und ohnerachtet ihres Zusammenseins mit der Welt 325
unveränderlichen Grundzüge der Kirche enthält, die andere das Wandelbare darstellt was sie vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt in sich trägt.

Erste Hälfte.

Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche.

§. 127. Die christliche Gemeinschaft ist ohnerachtet des von ihrem Zusammenbestehen mit der Welt unzertrennlichen Wandelbaren doch immer und überall sich selbst gleich, insofern erstlich das Zeugniß von Christo in ihr immer dasselbige ist, und dies findet sich in der heiligen Schrift und im Dienst am göttlichen Wort; zweitens insofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christo auf denselben Anordnungen Christi beruht, und diese sind die Taufe und das Abendmahl; endlich insofern der gegenseitige Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen und der Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet ist, und dieser zeigt sich im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu.

1. Zuvörderst ist wol nothwendig, den Einwurf zu beseitigen, wie doch die Einheit und Selbigkeit der Kirche auf diesen Stükken beruhen solle, unter denen es keines giebt, was nicht ebenfalls ein Gegenstand des Streites geworden wäre, ja unter denen mehrere sich so verschieden gestaltet haben in verschiedenen Gegenden der Christenheit, daß sie eben deshalb besondere sich
346 gegenseitig ausschließende Gemeinschaften bilden, andere wiederum von einzelnen Gemeinschaften verworfen werden, die doch ebenfalls für Christen wollen geachtet sein. Zunächst ist dies freilich nur die unmittelbarste Bekräftigung des oben gesagten, daß es nicht möglich ist, das eine von beiden Elementen ganz abgesondert vom andern darzustellen. Ja nach dem, was in der Einleitung [1] über das Verhältniß des Katholizismus und Protestan-

[1] §. 24.

tismus angedeutet worden, wird es ganz natürlich erscheinen, daß die evangelische Kirche über fast alle diese Gegenstände sich im Widerspruch finden muß gegen die römische. Dasselbe findet aber auch statt in Bezug auf mehrere kleine dem Wesen nach allerdings protestantische Kirchengemeinschaften, welche uns in dem Gegensaz gegen die römische Kirche weit hinter sich ließen. Es ist aber hier allerdings zu unterscheiden das innere und das äußere. Denn keine christliche Gemeinschaft wird zugeben, daß eine solche bestehen könne ohne Zeugniß von Christo, und zwar so daß das wesentliche desselben überall dasselbige sei; eben so wenig ohne eine Stetigkeit der Lebensgemeinschaft mit Christo, wozu bei dem Wechsel der Geschlechter auch die Anknüpfung derselben in dem neuentstandenen Leben gehört; und wo irgend die Rede ist von einer vollkommnen in einem Gemeingeist beruhenden Gemeinschaft, da muß auch ein gegenseitiger Einfluß des Ganzen und Einzelnen auf einander vorausgesezt werden. Die Verschiedenheiten treffen also nur theils die Art und Weise, das Aeußere zu diesem Inneren zu gestalten, theils die Vorstellungen von der Nothwendigkeit und Genauigkeit des Zusammenhanges zwischen diesem Innern und einem irgendwie gestalteten Aeußeren überhaupt. In Beziehung auf diese Verschiedenheiten ist dann das wichtigste dieses, daß man richtig beurtheile, ob sie in räumlichen und zeitlichen Verschiedenheiten der geistigen Natur des Menschen gegründet und also unvermeidlich sind, oder 317
ob, weil in den Eingriffen der Welt in die Kirche begründet, für fehlerhaft zu achten. Die lezteren sind dann um so standhafter zu bekämpfen, je mehr sich diese Eingriffe bis in das innerste Heiligthum der Kirche erstrekken, die ersteren aber heben sich durch die gegenseitige Anerkennung von selbst auf.

2. Demnächst wird über die Beziehung, in welche diese kirchlichen Institutionen hier gesezt sind, und über die Art und Weise ihrer Zusammenstellung noch einiges zu erläutern sein. Wenn wir von dem Grundsaz ausgehn, daß unser Christenthum

dasselbe sein soll, wie das der Apostel: so muß auch das unsrige, da geistige Zustände nicht unabhängig sind von ihrer Entstehungsart, durch die persönlichen Einwirkungen Christi entstehen. Diese aber können jezt nicht unmittelbar von ihm ausgehn, weil sie dann niemals mit einer solchen Gewißheit als auf übernatürliche Weise von ihm ausgegangen erkannt werden könnten, daß sie nicht doch einer bestätigenden Nachweisung ihrer Identität mit jenen ursprünglichen bedürfen sollten, so daß wir immer auf jene, wie sie uns in den Darstellungen der Persönlichkeit Christi gegeben sind, zurükkgeführt würden. Und wie ohne diese Einwirkungen auch in den Jüngern eine Selbstthätigkeit für das Reich Gottes durch die Mittheilung des Geistes nicht hätte zu Stande kommen können: so wird die Wirksamkeit jener Darstellungen Christi immer eine unerläßliche Bedingung sein, wenn der h. Geist soll mitgetheilt werden. Nun scheint dieses freilich weder die ganze neutestamentische Schrift zu umfassen, noch auch dürfte sich alles was über sie gelehrt wird, hieraus entwikkeln lassen. Aber indem wir das lezte dem weiteren Verfolg überlassen, ist über das erste zu bemerken, daß für den angegebenen Zwekk nicht einmal überhaupt der stehende geschriebene Buchstabe wesentlich zu sein scheint, sondern die Möglichkeit auch einer mündlichen Fortpflanzung muß zugegeben werden, so fern nur für die unverlezte
348 Identität der Ueberlieferung Gewähr kann geleistet werden. Und in sofern können wir es uns gefallen lassen, daß diese Form, in welcher uns die Persönlichkeit dargestellt ist, nicht unumgänglich zum Sein sondern mehr zum Wohlsein der Kirche gehört. Was aber den größeren nicht eigentlich evangelistischen Theil der neutestamentischen Schriften anlangt: so enthalten diese auf der einen Seite den Beweis, daß aus den Einwirkungen Christi selbst und dem von ihm gebotenen Zeugniß seiner Jünger die von ihm verheißene kirchenbildende Selbstthätigkeit wirklich hervorgegangen ist; und insofern sind sie die eigentliche Urkunde für unsern Besiz. Auf der andern Seite sind sie eine Ergänzung jener unmittelbaren Aeußerungen Christi, indem wir aus den An=

ordnungen und Handlungen der Jünger auf Belehrungen und Willensäußerungen Christi als auf ihre Quelle zurükkschließen können. Die Schrift aber, wie sie ist, sowol jedes einzelne Buch für sich als auch die Sammlung, ein für alle späteren Geschlechter der Kirche aufgesparter Schaz, ist immer ein Werk des h. Geistes als Gemeingeist der Kirche, und ist nur ein einzelner Fall zu dem in unserm Saz allgemein ausgedrükkten Zeugniß von Christo. Denn mündliches und schriftliches Lehren sowol als Erzählen von Christo war doch ursprünglich dasselbe und nur zufällig verschieden. Jezt ist die Schrift ein besonderes, weil die unveränderte Aufbewahrung derselben auf eine eigenthümliche Weise die Identität unseres und des ursprünglichen Zeugnisses von Christo verbürgt. Aber sie wäre doch nur ein todter Besiz, wenn diese Aufbewahrung nicht eine sich immer erneuernde Selbstthätigkeit der Kirche wäre, die sich zugleich in dem lebendigen auf die Schrift zurükkgehenden oder mit derselben in Sinn und Geist übereinstimmenden Zeugniß von Christo kund giebt. Und nur dieses in seiner Allgemeinheit als Pflicht und Beruf aller Mitglieder der Kirche soll hier — abgesehen vorläufig von aller bestimmten Gestaltung — unter dem Ausdrukk Dienst am 349
göttlichen Wort verstanden werden. In dieser Allgemeinheit aber betrachtet und so auf einander bezogen sind diese beiden ersten Stükke nothwendig, weil sonst der Glaube nur durch unmittelbare Einwirkungen entstehen könnte, wobei denn weder Selbigkeit zu erwarten noch Wahrheit zu verbürgen wäre. Doch beweist sich dieser Dienst nicht etwa nur nach außen wirksam, sondern auch innerhalb der Kirche angesehen ist er eine von Christo selbst herrührende organische Constitution zum Behuf belebender und stärkender Mittheilung. — Aus demselben Grunde, daß wir nichts mehr von persönlichen unmittelbaren Einwirkungen Christi zu erwarten haben, muß jezt auch das Anknüpfen und Erneuern der Lebensgemeinschaft mit Christo von der Kirche ausgehn, und auf Handlungen derselben zurükkgeführt werden, aber nur auf solche, die zugleich als Thätigkeiten Christi anzusehen

sind, damit auf keine Weise Christus sich dabei leidentlich verhalte, und gegen die Kirche im Schatten stehe. Und diese Gemeinschaftlichkeit ist die eigenthümliche Natur beider Sakramente. Denn wenn gleich die Taufe ihrer ursprünglichen Einsezung nach nicht der erste Anfang des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Einzelnen war: so erlangt doch alles frühere erst durch sie so seine Bestätigung, daß die Stetigkeit der bewußten Lebensgemeinschaft mit Christo erst mit derselben beginnt. Und wenn das Abendmahl auch nicht das einzige Mittel ist, um die Lebensgemeinschaft mit Christo zu unterhalten, und auch schon hier vorläufig diese Handlung nicht als eine solche gefaßt werden soll, die sich isoliren läßt, und auch so noch eine bestimmte Wirkung hervorbringt: so sezen wir sie doch als das Höchste in dieser Art, und befassen allen andern Genuß Christi mit darunter als Annäherung dazu oder Fortsezung davon; daher halten wir uns hier mehr an diese zum Grunde liegende Idee als an die äußere
350 Form, unter welcher sie sich realisirt. — Auf dieselbe Weise concentrirt sich aller Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen in dem Vergeben der Sünde. Denn dem gemäß wie die Sünden und die guten Werke der Wiedergebornen sich gegen einander verhalten, können die lezteren nur in dem Maaß anerkannt werden, als die daran haftende Sünde aufgehoben wird. Aber die guten Werke sind zugleich die Frucht und der Keim der Gaben des Geistes, die sich in Jedem entwikkeln; so daß die Vergebung der Sünde auch diesen erst ihren Ort in der Gemeinschaft der Gläubigen anweiset. Was endlich das Gebet im Namen Jesu betrifft, wodurch mithin der Einfluß der Einzelnen auf das Ganze repräsentirt werden soll, ohne welchen es in einem von einem Gemeingeist beseelten und in sofern in sich abgeschlossenen Ganzen keinen Fortschritt geben kann: so kann es kein Gebet im Namen Jesu geben, außer in den Angelegenheiten seines Reichs; die Wirksamkeit desselben, die Christus auch der kleinsten Vereinigung von Einzelnen verheißt, begründet also einen Einfluß derselben auf das Ganze. Wenn wir es aber als den Repräsentan-

ten alles solchen Einflusses ansehn, so beruht dies auf der einem jeden Christen unmittelbar einleuchtenden Voraussezung, daß das Gebet nothwendig die eigne Thätigkeit, um das erbetene herbeizuführen, schon in sich schließt und voraussezt. Mithin wäre in dem Gesammtleben ohne diese beiden lezten Institutionen weder Ordnung noch Fortschritt oder Gelingen.

3. Daß aber hier auch alles vollständig zusammengestellt ist, worauf die Einheit und Selbigkeit der christlichen Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten beruht, das wird sich am besten zeigen, wenn wir auf das Verhältniß der Kirche zu Christo zurükkgehen. Indem sie nämlich auf der einen Seite als der Organismus Christi — welches gemeint ist, wenn sie in der Schrift der Leib Christi heißt — sich zu Christo verhält wie das Aeußere zu dem Inneren, so muß sie in ihren wesentlichen Thätigkeiten auch 331
das Abbild der Thätigkeiten Christi sein; und indem das was durch sie bewirkt wird nichts anderes ist, als die fortschreitende Verwirklichung der Erlösung in der Welt, so müssen ihre Thätigkeiten zugleich die Fortsezungen der Thätigkeiten Christi sein. Auf dieselbe Weise also, wie wir diese auf das Schema der drei Aemter zurükkgeführt haben, muß sich auch Abbild und Fortsezung von diesen an den aufgestellten wesentlichen Thätigkeiten der Kirche nachweisen lassen. — Das Gebet im Namen Jesu, sofern es die vollständige berufsmäßige Thätigkeit jedes Einzelnen in sich schließt, ist das Abbild der königlichen Thätigkeiten Christi sowol an und für sich als auch das Verhältniß seines Regiments zu dem des Vaters betreffend; lezteres sofern es in dem Gott anheimstellenden Aussprechen der Gedanken eines Jeden über die Verbreitung des Reiches Gottes oder über die Eingriffe der Welt endet; ersteres indem darin alle von den Kräftigkeiten des Gottesbewußtseins ausgehenden Zwekkbegriffe mit enthalten sind. Und ist in dem Amt der Schlüssel alles, was zur Ordnung und der vom Gesammtbewußtsein ausgehenden Schäzung der Personen in der Kirche gehört, an die recht verstandene Vergebung der Sünden angeknüpft: so haben wir hier die Fortsezung der

königlichen Thätigkeit Christi, welche mit der Auswahl seiner Jün-
ger und den Ordnungen für die künftige Gemeinschaft begann. —
Besteht ferner die prophetische Thätigkeit Christi in seiner Selbst-
darstellung und in seiner Aufforderung für das Reich Gottes:
so ist die heilige Schrift, sofern sie ihrer Abfassung und Aufbe-
wahrung nach als Werk der Kirche die unmittelbarste Vergegen-
wärtigung Christi ist, auch das feststehende Abbild seiner prophe-
tischen Thätigkeit; den Dienst am Wort aber können wir nur
als die Fortsezung derselben ansehn, da anwendende Mitdarstellung
Christi und Aufforderung in seinem Namen die wesentlichen
Elemente desselben sind. — Ist endlich das wesentliche des ho-
352 henpriesterlichen Amtes Christi, wenn man diese Thätigkeit mög-
lichst von dem prophetischen und königlichen Amte sondert, vor-
züglich darin zu finden, daß er die Gemeinschaft der Menschen
mit Gott vermittelt: so werden wir keinen Anstand nehmen in
beiden Sakramenten eine Beziehung hierauf anzuerkennen; und
zwar so daß die Taufe wegen ihres mehr symbolischen Charak-
ters sich mehr als Abbild verhält, das Abendmahl aber wegen
seines mehr realen Gehaltes als Fortsezung. — Diese Zusam-
menstellung ergiebt zugleich, daß alles, was wesentlich zur Thä-
tigkeit Christi gehört, hier sein Abbild und seine Fortsezung fin-
det; indem auch die drei ersten eben so der erlösenden Thätigkeit
angehören wie die drei andern der versöhnenden. Auch werden
wir in unserer evangelischen Auffassung des Christenthums nichts
aufzuzeigen haben in der christlichen Kirche, was wir in gleichen
Rang mit diesen Institutionen stellen möchten. Vielmehr wollen
wir weder die Ueberlieferung neben die Schriftstellen, noch den
Dienst am Wort irgend symbolischen Handlungen unterordnen;
weder die Sakramente vervielfältigen lassen, noch durch Annahme
magischer Wirkungen derselben ihre Analogie mit den übrigen
Punkten zerstören; weder durch Fürbitten der Heiligen das Ge-
bet im Namen Christi beschränken, noch für das Amt der Schlüs-
sel eine specielle gleichviel ob einzelne oder collegialische Stellver-
tretung Christi gelten lassen.

Erstes Lehrstükk.

Von der heiligen Schrift.

§. 128. Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesezt werden um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen.

1. Die polemische Einleitung dieses Sazes beruht lediglich 353
darauf, daß das wirklich behauptet wird, was wir hier in Abrede stellen; und es mag in der That noch weit häufiger angenommen werden, als es bestimmt behauptet wird, indem alle Lehrbücher und alle Bekenntnißschriften, welche die Lehre von der Schrift als der Quelle des christlichen Glaubens voranstellen, eben dieses bestimmt zu begünstigen scheinen. — Deshalb nun ist es nöthig das hiebei zum Grunde liegende Mißverständniß recht ins Licht zu sezen. Wenn nämlich der Glaube an Jesum als den Christ oder als den Sohn Gottes und den Erlöser der Menschen auf das Ansehn der Schrift soll gegründet werden: so fragt sich, auf welche Weise will man dieses Ansehn begründen, da es doch offenbar so geschehen muß, daß man ungläubigen Gemüthern die Ueberzeugung aufdringe, damit sie auf diesem Wege auch zu dem Glauben an den Erlöser kommen. Wenn man nun keinen andern Ausgangspunkt hat als die gemeine Vernunft: so müßte zunächst aus bloßen Vernunftsgründen das göttliche Ansehen der Schrift erwiesen werden können; und dagegen ist zweierlei zu erinnern. Zuerst daß dieses auf jeden Fall einen kritischen und wissenschaftlichen Verstandesgebrauch voraussezt, dessen nicht alle Menschen fähig sind; also können auch nur so befähigte den Glauben auf ursprüngliche und ächte Weise überkommen, alle Andern hätten ihn nur aus der zweiten Hand und nur auf das Ansehn von jenen Sachkundigen. Nun können wir eine solche Abstufung zwar annehmen auch auf unserm Gebiet, wenn von der Einsicht in die Lehre und von Beurtheilung der verschiedenen

Fassungen derselben die Rede ist, aber für den Besiz des eigentlich selig machenden Glaubens eine solche anzunehmen, das stimmt gar nicht mit der Gleichheit der Christen, welche die evangelische Kirche ausspricht, und würde vielmehr nach Art der römischen Kirche den Laien einen unbedingten gehorsamen Glauben an die-
354 jenigen zumuthen, welche allein der Gründe des Glaubens mächtig sind. Denn das Recht, das wir allen Christen an das göttliche Wort geben, und der Eifer mit welchem wir es in lebendigem Umlauf zu erhalten suchen, bezieht sich keineswegs darauf, daß jeder solle den Beweis führen können, daß diese Bücher eine göttliche Offenbarung enthalten. Zweitens, wenn sich ein solcher Beweis führen und der Glaube sich auf diese Art begründen ließe, mithin auch bei einem gewissen Grade von Geistesbildung andemonstrirt werden könnte: so könnte er auf diesem Wege auch in solchen sein, die gar kein Bewußtsein von Erlösungsbedürftigkeit haben, also auch unabhängig von Buße und Sinnesänderung, und wäre also vermöge dieser Entstehungsart nicht der wahre lebendige Glaube. Mithin wäre diese durch Beweis erlangte Ueberzeugung an und für sich von keinem Nuzen; denn sie schlüge von selbst nicht zu der wahren Lebensgemeinschaft mit Christo aus: wo sich aber das Bedürfniß der Erlösung geltend macht; da entsteht der lebendig machende Glaube auch aus einer solchen Kunde von Christo, die gar nicht an die Ueberzeugung von einer besonderen Beschaffenheit dieser Bücher gebunden ist, sondern auf jedem andern Zeugniß verbunden mit einer Anschauung der geistigen Wirkungen Christi mithin auch auf der mündlichen Ueberlieferung ruhen könnte.

2. Eben so wenig nun als wir, wo es auf den Grund des Glaubens ankommt, einen Unterschied zwischen verschiedenen Klassen zugeben können: eben so wenig auch einen Unterschied zwischen verschiedenen Zeiten: sondern er muß bei uns derselbe sein wie bei den ersten Christen. Wollte man nun sagen, bei diesen wäre er von den Aposteln an allerdings entstanden aus

ihrem Glauben an die Schrift, nämlich an die alttestamentische und besonders an die darin enthaltenen Weissagungen von Christo: so ist zu dem was hierüber schon oben [1] gesagt ist, hier nur 255
noch hinzuzufügen, daß wenn auch die Apostel gleich zu Anfang ihres Verhältnisses mit Jesu [2] ihn als den bezeichnen, von welchem die Propheten geweissagt, dies keinesweges so kann verstanden werden, als ob sie durch das Studium dieser Weissagungen und durch Vergleichung ihres Inhaltes mit dem, was sie an Jesu sahen und von ihm hörten, zum Glauben an ihn wären gebracht worden. Vielmehr hatte der unmittelbare Eindrukk in ihren durch das Zeugniß des Täufers vorbereiteten Gemüthern den Glauben erwekkt, und jenes war nur eine Aussage dieses Glaubens mit ihrem Glauben an die Propheten verbunden. Den nämlichen Gang schlagen sie auch selbst bei ihrer Verkündigung ein, indem sie zuerst auf die Thaten und Reden Jesu zurükkgehend ihren Glauben mittheilend aussprechen, und dann die prophetischen Zeugnisse als Bestätigung anführen. Und so wie ihr Glaube aus der eignen Predigt Christi von sich entstanden war, so entstand aus ihrer Predigt von ihm und aus der Predigt vieler Andern der Glaube in Andern. Sofern nun die neutestamentischen Schriften eine solche auf uns gekommene Predigt sind, entsteht der Glaube auch aus ihnen; aber keinesweges unter der Bedingung daß vorher eine besondere Lehre über diese Schriften, als seien sie aus besonderer göttlicher Offenbarung oder Eingebung entstanden, müßte aufgestellt und angenommen worden sein. Vielmehr würde er auf dieselbe Weise entstehen können, wenn uns auch nur solche Zeugnisse übrig geblieben wären, von denen man nicht läugnen könnte, daß sie neben den wesentlichen Zeugnissen Christi von sich selbst und neben den ursprünglichen Predigten seiner Jünger doch zugleich im einzelnen manches enthielten, was mißverstanden wäre oder unrichtig aufgefaßt oder durch Verwechselungen des Gedächtnisses in ein unrichtiges Licht ge-

[1] §. 14, Zusaz. [2] Joh. 1, 45.

356 stellt. — Bedürfen wir also, um zum Glauben zu gelangen, einer solchen Lehre nicht; und hat es niemals gelingen wollen, die Ungläubigen vermittelst einer solchen Lehre zum Glauben zu nöthigen: so folgt, daß wie die Apostel den Glauben schon hatten, ehe sie in einen von dem Glauben selbst noch verschiedenen Zustand kamen, in welchem sie ihren Antheil an diesen Büchern hervorzubringen vermochten, so auch bei uns der Glaube schon vorangehen muß, ehe wir durch die Lesung dieser Schriften darauf geführt werden einen solchen Zustand in welchem sie geschrieben worden und eine darauf gegründete Beschaffenheit dieser Bücher anzunehmen, und daß eine solche Lehre immer nur den schon Gläubigen wird annehmlich gemacht werden können.

3. Daher haben wir bei der ganzen bisherigen Entwikklung des Glaubens nur diesen selbst als in einem erlösungsbedürftigen Gemüth, vermittelst welcher Kunde es auch sei entstanden, vorausgesezt, die Schrift aber nur als denselben Glauben aussagend einzeln angeführt; und hier erst wird von ihr besonders in ihrer natürlichen Beziehung zur christlichen Kirche gehandelt, und die Frage über ihren Unterschied von andern Büchern in Betracht gezogen. Demohnerachtet soll jene Methode, welche die Lehre von der Schrift voranstellt, geschehe es nun in Bekenntnißschriften oder in Lehrbüchern, nicht schlechthin getadelt werden, wenn man nur unter dem Erweisen der Lehrsäze aus der Schrift nichts anders versteht als die Nachweisung, daß ein so belegter Saz ein ächtes und ursprüngliches Element christlicher Frömmigkeit aussage; und wenn nur gehörige Vorsicht angewendet wird, damit es nicht scheine, eine Lehre solle deshalb zum Christenthum gehören, weil sie in der Schrift enthalten ist, da sie doch vielmehr nur deshalb in der Schrift enthalten ist, weil sie zum Christenthum gehört. Begnügen wir uns mit jenem, so bleibt auch die dogmatische Theologie nur ein Aggregat von einzelnen Säzen,
357 deren innerer Zusammenhang nicht ins Licht gestellt wird. Ihr Verhältniß zum gemeinen Glauben der Kirche ist dann entweder

jenes, daß die wahre und vollkommne Gewißheit des Glaubens nur da ist, wo die Fähigkeit ist, die Göttlichkeit der Schrift zu beweisen, alle nicht so weit wissenschaftlich Gebildeten aber nur auf Autorität glauben, und also die Frömmigkeit von der Wissenschaft ausgeht und abhängt; oder inwiefern die Laien sich losreißen und ihren Glauben auf ihre Erfahrung gründen und sich der Lebendigkeit derselben erfreuen, wird die wissenschaftliche Darstellung etwas für die kirchliche Gemeinschaft nuzloses und leeres. Darum war es für diese Darstellung von Wichtigkeit, die wahre Abzwekkung derselben aufzufassen unabhängig von der Schrift, und der Lehre von dieser erst hier ihren Ort anzuweisen, wo nunmehr das eigenthümliche Ansehn derselben in der Beziehung des sich selbst gleichen auf das Wandelbare und in dem rechten Zusammenhang mit den andern wesentlichen Elementen der Kirche zum klaren Bewußtsein kommen kann.

§. 129. Die heiligen Schriften des neuen Bundes sind auf der einen Seite das erste Glied in der seitdem fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens; auf der andern Seite sind sie die Norm für alle folgenden Darstellungen.

1. Daß die heiligen Schriften das erste Glied sind in der angegebenen Reihe sezt voraus, daß die folgenden Glieder dem ersten gleichartig sind, und dies gilt sowol die Form als den Gehalt. Theilt man die neutestamentischen Schriften gewöhnlich in Geschichtsbücher und Lehrbücher: so ist dies nur in sofern eigentlich richtig, als man sie nicht nach dem vorherrschenden Inhalt, sondern nach der äußeren Form trennt. Denn in den Geschicht-
büchern bilden die Lehrreden Christi und der Apostel einen sehr 358
bedeutenden Theil; und die Briefe der Apostel sind mit wenigen Ausnahmen nur insofern verständlich, als sie entweder geschichtliche Elemente geradezu enthalten, oder als wir uns geschichtliche Ver-

hältnisse aus ihnen construiren können. Behalten wir nun diese Eintheilung bei, oder legen wir sie bei Seite, und achten mehr auf die Form der einzelnen Elemente in diesen Büchern; immer werden wir sagen müssen, daß alles, was sich als Darstellung christlicher Frömmigkeit durch die Sprache in den späteren Zeiten der christlichen Kirche geltend gemacht hat, sich innerhalb derselben ursprünglichen Formen bewegt, oder sich als erläuternde Begleitung an sie anschließt. Denn auch die religiöse Dichtkunst in der allein wahrhaft kirchlichen lyrischen Form hat schon ihren Keim im neuen Testament; und auf der andern Seite sind alle erklärenden und systematischen Werke, welche als Darstellungen christlicher Frömmigkeit weniger Ursprünglichkeit und Selbständigkeit haben, nur Hülfsmittel für jene ursprünglichen Erzeugnisse und Zusammenstellungen aus denselben. — Was aber den Gehalt anlangt: so ist auch hier zunächst die allgemeine Regel anzuwenden, daß in jeder Gemeinschaft jedes einzelne sich nur in dem Maaß geltend macht, als es den Gemeingeist ausspricht. Auch hierin werden wir also alles dieser Art, was neben den heiligen Schriften noch fortwirkend besteht, als ihnen gleichartig ansehen müssen, was aber nicht noch fortwirkt, das können wir auch nicht in der Reihe nachweisen.

2. Soll sich aber in der geschichtlichen Entwikklung der christlichen Kirche die Erlösung immer mehr zeitlich verwirklichen, mithin auch der heilige Geist das Ganze immer vollkommner
359 durchdringen: so scheint wiederum nicht, daß das erste Glied dieser oder einer anderen Reihe zugleich Norm für alle folgenden sein kann; wenn doch in einer solchen Entwikklung jedes spätere vollkommner sein soll als sein früheres. Dies hat auch seine Richtigkeit, aber nur wenn man zwei ganze Momente jeden in seiner Vollständigkeit zusammenstellt. Denn betrachten wir die christliche Kirche während des apostolischen Zeitalters als Einheit: so kann auch nicht die Gesammtheit ihrer Gedankenerzeugung die Norm für die der späteren Zeitalter abgeben. Denn bei der natür-

licherweise sehr ungleichen Vertheilung des göttlichen Geistes in derselben, und da auch nicht Jeder nur nach dem Maaß seiner Theilnahme an diesem Gemeingeist productiv war in religiösen Vorstellungen, konnten damals am leichtesten, weil noch jüdische und heidnische Ansichten und Maximen eingewurzelt waren, und der Widerspruch derselben gegen den christlichen Geist erst allmählig anerkannt werden konnte, religiöse Darstellungen entstehen, welche genau genommen mehr vom christlichen afficirtes Judenthum oder Heidenthum als wahres Christenthum waren, mithin als christliche betrachtet im höchsten Grade unrein. Diesem unvollkommensten gleichzeitig aber waren die verkündigenden Darstellungen der unmittelbaren Schüler Christi, bei denen die Gefahr eines unwissentlichen verunreinigenden Einflusses ihrer früheren jüdischen Denk- und Lebensformen auf die Darstellung des christlichen in Wort und That, in dem Maaß als sie Christo nahe gestanden hatten, abgewehrt wurde durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus. Denn dadurch mußte sich ihnen in allem, was sich zu einer solchen Klarheit des Bewußtseins entwikkelte, wie sie der Darstellung durch die Rede vorangehen muß, jeder Widerspruch gegen den Geist des Lebens und der Lehre Christi sogleich entdekken. Dies gilt mithin zunächst von ihren Erzählungen der Reden und Thaten Christi selbst, durch welche dasjenige festgestellt wurde, was den allgemeinsten reinigenden Einfluß ausüben sollte. Dann aber auch gilt es vorzüglich von allem, was die Apostel für christliche Gemeinden lehrten und anordneten, weil sie da in Christi 360
Namen handelten; wiewol auch wo sie mehr nur als Einzelne auftraten, doch auch Jeder seine Ergänzung nicht nur sondern auch seine Correction fand an einem Andern [1]. So stand also in dem apostolischen Zeitalter das vollkommenste und unvollkommenste als kanonisches und apokryphisches neben einander, beide Wörter in dem Sinn genommen, der sich aus der

[1] Vgl. Gal. 2, 11 flgd.

bisherigen Erörterung ergiebt, als zwei Extreme welche in keinem späteren Zeitalter auf die gleiche Weise wiederkommen können. Denn die kirchlichen Darstellungen müssen sich von dem apokryphischen immer mehr entfernen, weil der Einfluß fremdartiger religiöser Elemente auf die Kirche, wiewol ihr im einzelnen immer noch neue Theile aus dem Gebiet des Judenthums zuwachsen, doch in demselben Maaß abnimmt, als der größte Theil der Christen schon im Schooß der Kirche geboren und erzogen wird. Dagegen konnte aber auch die Kirche seitdem das kanonische nicht mehr erreichen, weil die lebendige Anschauung Christi nicht mehr auf dieselbe Weise unmittelbar, sondern nur aus jenen Schriften entnommen also von ihnen abhängig, alle verunreinigenden Einflüsse abwehren kann. Nehmen wir daher beides zusammen, kanonisches und apokryphisches, so steht auch das apostolische Zeitalter unter der allgemeinen Regel, denn die Wirksamkeit des kanonischen erscheint gewisser und sein Einfluß verbreiteter, wenn das apokryphische auch an den Grenzen der Kirche sich verliert, und so ist im Ganzen betrachtet die spätere Darstellung auch die vollkommnere. Nehmen wir dagegen das kanonische für sich: so trägt dieses eine normale Würde für alle Zeiten in sich. Wir schreiben diese nicht allen Theilen unserer heiligen Schriften gleichmäßig zu, sondern nur in dem Maaß als die Verfasser sich
261 in dem eben beschriebenen Zustande befanden, so daß gelegentlichen Aeußerungen und bloßen Nebengedanken nicht derselbe Grad von Normalität zukommt, wie dem was zum jedesmaligen Hauptgegenstande gehört. Wir verstehen sie auch nicht so, als ob alle spätere Darstellung gleichmäßig müßte aus dem Kanon abgeleitet werden, und in ihm schon dem Keime nach enthalten sein. Denn seitdem der Geist ausgegossen ist auf alles Fleisch, ist auch kein Zeitalter ohne eine eigenthümliche Ursprünglichkeit christlicher Gedanken. Aber auf der einen Seite darf alles nur in sofern für ein reines Erzeugniß des christlichen Geistes angesehen werden, als sich nachweisen läßt, daß es mit jenen ursprünglichen Erzeugnissen in Uebereinstimmung steht; und auf

der andern Seite kommt keinem späteren Erzeugniß ein gleiches Ansehn zu wie jenen ursprünglichen Schriften, wenn es darauf ankommt für die Christlichkeit einer Darstellung Gewähr zu leisten und unchristliches kenntlich zu machen.

§. 130. **Erster Lehrsaz.** Die einzelnen Bücher des neuen Testamentes sind von dem h. Geist eingegeben, und die Sammlung derselben ist unter der Leitung des h. Geistes entstanden.

Conf. Helv. I. (p. 94.) Scriptura canonica, verbum Dei Spiritu s. tradita et . . mundo proposita etc. — Conf. Gall. V. (p. 111.) Credimus verbum his libris comprehensum ab uno Deo esse profectum. — Conf. Scot. XVIII. p. 159. Spiritus dei per quem s. scripturae litteris sunt mandatae. — Conf. Belg. III. p. 171. Confitemur sanctos Dei viros divino afflatos spiritu locutos esse. Postea vero Deus . . servis suis mandavit, ut sua illa oracula scriptis consignarent. — Decl. Thor. p. 411. Profitemur . . nos amplecti sacras canonicas . . scripturas . . instinctu spiritus s. primitus scriptas etc.

1. Dem kirchlichen Ausdrukk der Eingebung im allgemei-
nen eine genaue Umgrenzung zu geben, ist nicht leicht, und wir 362
wollen vor der speciellen Behandlung der Sache hier über das Wort nur folgendes vorläufig bemerken. Der Ausdrukk *θεόπνευστος*, der von den alttestamentischen Schriften [1] gebraucht wird, und diesem Sprachgebrauch geschichtlich wol am bestimmtesten zum Grunde liegt, führt allerdings sehr leicht darauf, sich ein Verhältniß des heiligen Geistes zu dem Schreiber zu denken, welches sich auf diesen Act besonders bezieht und außerdem nicht besteht. Weniger mit dieser Nebenvorstellung behaftet ist der Ausdrukk *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι* [2]. Denn hier ist die Auslegung, daß sie schon immer getrieben waren, und in diesem

---

[1] 2 Tim. 3, 16. [2] 2 Petr. 1, 21.

Zustande dann auch redeten und schrieben, an und für sich eben so natürlich, als die daß sie erst zum Reden und Schreiben getrieben wurden. Da nun der kirchliche Ausdrukk nicht genau schriftmäßig und dabei bildlich ist: so wird es nöthig sein, ihn durch Beziehung auf verwandte Ausdrükke zu bestimmen, welche auch eine Art bezeichnen, wie man zu Vorstellungen kommt. Hier steht nun auf der einen Seite das eingegebene mit dem erlernten gegenüber dem ersonnenen, wie dem ganz aus der eigenen Selbstthätigkeit hervorgegangenen das worauf eine fremde Einfluß gehabt; auf der andern Seite ist wieder das eingegebene dem erlernten entgegengesezt, indem dieses abgeleitet ist aus einem von außen mitgetheilten, jenes aber als ein für Andere ursprüngliches, nur von einer innerlichen Mittheilung abhängig hervorgeht. Daher die Darstellung des erlernten sich beliebig dem mechanischen annähern darf, in dem Hervortreten des eingegebenen aber sich die ganze Freiheit der eignen Productivität zu Tage legen kann. — Die allgemeine Gewohnheit aber, die heilige Schrift auch die Offenbarung zu nennen, verursacht, daß beide Begriffe nicht sel-
363 ten verwechselt werden, was nicht ohne Verwirrung abgehen kann. Denn wenn man dies so versteht, als sei den heiligen Schriftstellern, indem sie aus Eingebung schrieben, der Inhalt göttlicherweise besonders kund gemacht: so ist dies eine ganz unbegründete Behauptung, mag man nun mehr auf den Act der Abfassung eines heiligen Buches selbst oder mehr auf die ihr vorangehende und zum Grunde liegende Gedankenerregung sehen. Weil nämlich alles was sie lehren auf Christum zurükkgeführt wird: so muß auch in Christo selbst die ursprünglich göttliche Kundmachung alles in den heiligen Schriften enthaltenen sein, keinesweges aber vereinzelt nach der Weise der Eingebung, sondern Eine untheilbare, aus der sich alles einzelne organisch entwikkelt. Das Reden und Schreiben der vom Geist getriebenen Apostel war also auch nur ein Mittheilen aus der göttlichen Offenbarung in Christo. — Wenn aber nun unser Saz nicht nur das Abfassen der einzelnen Bücher, sondern auch die Zusammen-

stellung derselben, um den neutestamentischen Kanon zu bilden, dem heiligen Geiste zuschreibt, und sich für dieses leztere eines andern Ausdrukks bedient: so beruht diese Unterscheidung zunächst darauf, daß wir die Abfassung eines Buchs als einen Willensact eines Einzelnen ansehen, die Zusammenstellung des Kanon aber ist das Ergebniß eines vielseitigen Zusammenwirkens und Gegeneinanderwirkens in der Kirche, so daß nicht alles was dazu mitgewirkt hat, auf gleichmäßige Weise dem h. Geist kann zugeschrieben werden. Es wird aber nicht allgemein jedem dieser beiden Ausdrükke derselbe Werth beigelegt wie hier, sondern Einige wollen sich auch für die Abfassung nur mit einer leitenden Thätigkeit des Geistes begnügen, Andere auch die bei der Zusammenstellung bis zur Eingebung steigern.

2. Gehen wir auf den Begriff des h. Geistes als Gemeingeist der christlichen Kirche zurükk, daher auch als Quelle aller Geistesgaben und guten Werke: so ist auch alle Gedankenerzeu- 364 gung, sofern sie dem Reich Gottes angehört, auf ihn zurükkzuführen und also von ihm eingegeben. Die des apostolischen Zeitalters aber so, daß sie die beiden Gegensäze des apokryphischen und kanonischen in sich schließt, so daß in jenem nur die einzelnen Spuren von Zusammenhang mit dem christlichen Gesammtleben von ihm herstammen, in diesem seine Wirksamkeit nur durch das Individuum näher bestimmt wird, fast ohne durch dasselbe geschwächt oder alterirt zu sein, so jedoch, daß in keinem Einzelnen der Unterschied von Christo ganz aufgehoben ist. Ist nun der Kanon zwischen diesen beiden durch allmählige Uebergänge ausgefüllt, so wird diese Wirksamkeit des Geistes am vollkommensten sein und am meisten zusammengedrängt in dem von Petrus auch mit Zustimmung der ganzen Gemeine [1] besonders ausge-

---

[1] Ap. Gesch. 1, 21 flgd.; vgl. Joh. 15, 27. — Wenn Paulus diesem Kreise nicht angehört; und die Kirche ihn doch auch in Bezug auf die Eingebung nie hinter den andern Aposteln zurükkgesezt hat: so erkennt

zeichneten Kreise derer, die mit Christo bald vom Anfang seines öffentlichen Lebens an gewandelt waren. Denn in dieser apostolischen Klasse, wie man sie nennen darf, wurden die Einzelnen einander so gleich gehalten, daß ohne Gewissensverlezung die Zahl der ursprünglichen Apostel aus ihnen durch das bloße Loos ergänzt werden konnte, indem diese Beharrlichkeit sowol die Reinheit ihres Eifers als die Vollständigkeit ihrer Auffassung verbürgte. Niemand aber wird auch in diesem Kreise den bedeutenden Unterschied verkennen zwischen solchen Momenten, welche nur zum Privatleben der Einzelnen gehörten, und solchen die in der Leitung der christlichen Angelegenheiten verwendet wurden; denn in den ersten wird auch bei den Aposteln das menschliche am leichtesten
365 hervorgetreten sein, wogegen in den lezten der Wille, den Geist des Ganzen ausschließend walten zu lassen, weit entschiedener sein mußte, und daher was in diesen geredet und gethan wurde, in einem weit strengeren und bestimmteren Sinn eingegeben genannt werden kann. Dagegen würde man die Einheit des Lebens dieser apostolischen Männer auf die abentheuerlichste Weise zerstören, wenn man, um die Eingebung der heiligen Schrift recht vorzüglich herauszuheben, behaupten wollte, sie wären in andern Theilen ihres apostolischen Amtes weniger von dem h. Geist beseelt und getrieben worden, als in den Akten des Schreibens, und wiederum weniger in der Abfassung solcher auch den Dienst der Gemeinen betreffenden Schriften, welche nicht vorher bestimmt waren in den Kanon aufgenommen zu werden, und eben so auch ausgezeichnet mehr bei denjenigen öffentlichen Reden oder Theilen von Reden, welche hernach in der Apostelgeschichte aufbewahrt worden sind, als bei allen übrigen; und mit oder ohne ihr Wissen sei dieser Unterschied darin begründet, daß diese Reden und Schriften bestimmt waren, außer ihrer unmittelbaren Abzwekkung sich auch auf alle künftigen Zeiten zu beziehen. Mit-

---

sie ihm dieselben Vorzüge zu, wenn er sie auch gewissermaßen auf anderem Wege erworben hat.

hin ist die eigenthümliche apostolische Eingebung nicht etwas den
neutestamentischen Büchern ausschließend zukommendes; sondern
diese participirt nur daran, und die Eingebung in diesem engeren
Sinn, wie sie durch die Reinheit und Vollständigkeit der apostolischen Auffassung des Christenthums bedingt ist, erstrekkt sich auch
so weit als die von dieser ausgehende amtliche apostolische Wirksamkeit. — Betrachtet man nun die Eingebung der Schrift in
diesem Zusammenhang als einen besonderen Theil des überhaupt
aus der Eingebung geführten apostolischen Amtslebens: so wird
man schwerlich dazu kommen, alle die schwierigen Fragen über
die Ausdehnung der Eingebung aufzuwerfen, die so lange auf
eine Weise beantwortet worden sind, wodurch der Gegenstand aus
dem Gebiet der erfahrungsmäßigen Beurtheilung ganz hinausge- 266
rükkt wird. Nur eine ganz todte scholastisirende Ansicht kann
entweder an dem Wege von dem ersten Impuls zum Schreiben
bis zum geschrieben da stehenden Wort irgendwo eine bestimmte
Grenze ziehen, oder auch das lezte in seiner Aeußerlichkeit für
sich als ein besonderes Erzeugniß der Eingebung darstellen wollen.
Der natürliche Kanon ist hier die Analogie mit der Lehre von
der Person Christi, wenn davon ausgegangen wird, daß in dem
Berufsleben der Apostel die Wirksamkeit des in der Kirche waltenden Gemeingeistes in ihrer Gesammtheit jener personbildenden
Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur,
welche die Person Christi constituirt hat, so nahe gekommen ist,
als gedacht werden kann, ohne den specifischen Unterschied zwischen beiden Vereinigungsweisen aufzuheben; und daß nur nach
dieser Maaßgabe in jenen apostolischen Akten das Aeußere zum
Theil eines anderen Ursprungs sein kann als von dem Inneren
her, zu dessen Darstellung es bestimmt ist. Die Verneinung der
Frage, ob die heiligen Bücher der göttlichen Eingebung wegen
eine von den allgemein geltenden Regeln abweichende hermeneutische und kritische Behandlung erfordern, versteht sich von diesen
Voraussezungen aus ohne weiteres; und hieraus erledigen sich
alle andern Schwierigkeiten von selbst.

—

3. Wird auf diese Weise die Eingebung der Schrift zurükkgeführt auf den Einfluß des heiligen Geistes in die apostolische Amtsthätigkeit: so kann es leicht das Ansehen gewinnen, als sei dies nur eine Bestimmung für die Lehrbücher und nicht eben so auch für die Geschichtsbücher, indem hiebei gar nicht von eigenen Gedanken, welche mitgetheilt werden sollen die Rede ist, sondern alles nur darauf ankommt getreue Erinnerungen auch zwekkmäßig zusammen zu stellen und zu sondern. Allein auf der einen Seite wenn die Gedanken der Apostel doch nur Entwikklungen der
367 Aeußerungen Christi sein durften, diese aber nur in ihrem jedesmaligen Zusammenhang, wie sie durch die Umstände herbeigeführt wurden, vollkommen verstanden werden konnten, da ja die Reden Christi großentheils auch gelegentlich waren: so erscheint eine reine und vollständige Auffassung der Lebensmomente Christi als eine nothwendige Bedingung für die gesammte apostolische Amtsthätigkeit. Und da zugleich kein Moment des öffentlichen Lebens Christi ganz abgesondert von belebender und belehrender Rede gedacht werden kann, zugleich aber auch alle seine Handlungen Selbstdarstellungen waren und als solche fruchtbar für die Verkündigung des Reiches Gottes durch ihn, diese Momente aber auf das verschiedenste aufgefaßt werden konnten, so wahr von Einigen, daß der natürliche Eindrukk ihnen auch zu einem Element der Anerkennung der göttlichen Würde Christi gedeihen mußte, so verkehrt von Andern, daß er sich zu einem apokryphischen Zerrbild umgestaltete, oder gar als ein Beweis gegen die messianische Würde gebraucht werden konnte: so finden wir natürlich die richtigste auch schon in einem gewissen Sinn dem göttlichen Geist beizulegende Auffassung der Lebensmomente Christi in demselben Kreise derer, die dem öffentlichen Leben Christi von Anfang an mit dem wachsenden Vertrauen folgten, in ihm den Verheißenen gefunden zu haben, so daß in demselben Kreise die richtige Auffassung Christi und die richtige Fortentwikklung seiner Lehre und seiner Vorschriften unzertrennlich zusammengehören. Demnächst aber war es aus demselben Grunde eine für die ganze Kirche höchst bedeutende

Aufgabe, die richtigen Erinnerungen aus dem Leben Christi sicher zu stellen nach Maaßgabe wie jeder Moment mit der Anschauung von dem Reiche Gottes durch Christum zusammenhing; und daher wir auch das Gedächtniß im Dienst dieses allgemeinen apostolischen Zwekkes unter dem Einfluß des heiligen Geistes stehend 368
denken, und können einen Unterschied in dieser Hinsicht zwischen dem apostolischen Lehren und dem evangelistischen Erzählen nicht annehmen, wie wir denn auch die Apostel selbst erzählend finden mündlich und schriftlich. Denn wenn auch das Lehren von bestimmten Amtsverhältnissen, mithin von der Berufsthätigkeit im engeren Sinn ausgeht: so begründete sich doch auch das Erzählen in einem das Ganze der Kirche umfassenden gemeinnüzigen Bestreben, also in der Berufsthätigkeit im weiteren Sinn; und es kommt auf die Entscheidung der Frage, ob das evangelistische Erzählen ein besonderes der apostolischen Verkündigung bei oder untergeordnetes Kirchenamt gewesen oder nicht, gar nicht an. Das Wiedergeben der Erinnerung aber ist auf keinen Fall mündlich eben so wenig als schriftlich von historischer Composition ganz zu trennen, wenn wir auch nur an die Erzählung einer einzelnen Thatsache denken; und das Bestreben den Erlöser darin ganz so erscheinen zu machen, wie er wirklich war, ist ebenfalls das Werk des Geistes der Wahrheit, und nur sofern sie dieses war kann eine solche Erzählung in der heiligen Schrift einen Plaz annehmen. Denken wir uns auf der andern Seite die Mittheilung solcher einzelnen Erzählungen als das ursprüngliche, und hernach das Zusammentragen derselben zu solchen Ganzen, wie unsre drei Evangelien sind: so muß auch die Möglichkeit zugegeben werden, daß eben sowohl einer nur das selbst erlebte in einem gewissen Zusammenhang darstellt, als daß er von Andern glaubhaft vernommenes unter das selbstverlebte vermischt; ja auch daß einer, der nichts davon selbst erlebt hat, doch das aus ursprünglicher und reiner Auffassung überkommene aus demselben Bestreben und von demselben Geiste getrieben eben so fruchtbar zusammenträgt, wie es ein ursprünglicher Augenzeuge nur vermocht

hätte. Gilt es nun aber hiebei vornehmlich die richtige Auswahl und Zusammenstellung der schon vorhandenen historischen Elemente:
369 so ist die Wirksamkeit des heiligen Geistes bei diesem Geschäft ganz in der Analogie mit den bei der Auswahl der einzelnen Bücher für den Kanon.

4. Was also endlich den Antheil des heiligen Geistes an der Sammlung dieser Bücher betrifft: so ist die Differenz die jedem ins Auge fallen muß die, daß wenn auch alle einzelnen Bücher dieser Sammlung dem apostolischen Zeitalter angehören, die Sammlung derselben ihm doch gewiß nicht angehört, und uns also keine rein apostolische Begrenzung des kanonischen und normalen überliefert worden sein kann. Für diese bleibt also kaum eine andere Analogie übrig als die, daß wir uns den heiligen Geist in der Gedankenwelt der christlichen Gesammheit auf dieselbe Weise schaltend denken, wie jeder Einzelne in der seinigen. Denn Jeder weiß seine ausgezeichneten Gedanken zu unterscheiden, und so aufzubewahren daß ihre Vergegenwärtigung sicher gestellt wird, die andern aber legt er theils zur weiteren Verarbeitung zurükk, oder übersieht auch andere ganz und überläßt es dem Zufall, ob sie sich ihm wieder darstellen werden oder nicht; wie denn auch Jeder wol in den Fall kommt einige ganz zu verwerfen, theils gleich wenn sie entstanden sind theils späterhin. So ist auch die treue Aufbewahrung der apostolischen Schriften das Werk des seine eignen Erzeugnisse anerkennenden göttlichen Geistes, der das was unverändert bleiben soll von dem unterscheidet was sich in der weiteren Entwikklung christlicher Lehre mannigfaltig umgestaltet, und dagegen das apokryphische theils gleich wie es entstanden ist zurükkstößt, theils wenigstens bewirkt, daß sowol diese Art von Productivität als auch der Geschmakk an solchen Producten sich in der Kirche allmählig verliert. Das einzige was hiebei schwierig erscheinen kann ist dieses, daß in Beziehung auf einzelne Bücher in der Geschichte entgegengesezte Momente auf einander folgen, indem sie erst als kanonisch angenommen und späterhin als unka-

nonisch verworfen wurden oder umgekehrt. Allein einestheils ist es nicht das Urtheil der ganzen Kirche gewesen, welches sich so ge- 370
ändert hat; sondern was früher in einer Gegend angenommen war und in einer andern verworfen, das wurde späterhin allgemein entweder verworfen oder angenommen. Und manches kann für die als große Einheit organisirte Kirche und in Verbindung mit den übrigen Büchern gedacht verwerflich sein, was unter isolirten Gemeinen und durch sich allein wirkend annehmlich war oder umgekehrt. Anderntheils geht hieraus nur hervor, daß die heilige Schriftsammlung als solche nur allmählig und durch Annäherung zu Stande kommt; wie denn dieselbe Thätigkeit noch immer fortdauert in der sorgfältigen Abwägung des verschiedenen Grades normaler Dignität, den man einzelnen Theilen der Schrift zuzugestehen hat, und in der Entscheidung über Lükken und Interpolationen aller Art, so daß das Urtheil der Kirche sich nur immer mehr dem völligen Ausstoßen alles apokryphischen und dem reinen Heilighalten alles kanonischen nähert. Was nun diese Annäherung unmittelbar fördert, leitet auch den ganzen Gang des Verfahrens, und dies ist nur der in der Kirche waltende heilige Geist; alle Schwankungen aber, und was die Annäherung hemmt, kann nur irgend wie in dem Einfluß der Welt auf die Kirche begründet sein. — Will man daher in dieser Beziehung eine Scheidung machen zwischen einigem, was für immer abgemacht sei, und anderem womit die Kirche sich noch beschäftigen könne: so ist nicht Vorsicht genug zu empfehlen. Denn auch der Sinn für das wahrhaft apostolische ist, wie die Geschichte lehrt, eine in der Kirche sich allmählig steigernde Geistesgabe; und so kann sich in die heiligen Bücher zeitig durch Versehen Einzelner manches eingeschlichen haben, was erst eine spätere Zeit als unkanonisch zu erkennen und bestimmt nachzuweisen vermag. Aber auch was die ganze Sammlung betrifft, so verbürgt die Thatsache, daß seitdem sie als solche in der Kirche besteht, sie auch immer sich 371
selbst gleich geblieben ist, noch nicht daß diese Bestimmung auch unwiderruflich sei. Vielmehr ist diese Bestimmung, die wir um

so weniger Recht hätten als ein absolutes Wunder und ein völlig isolirtes Werk des heiligen Geistes zu betrachten, da sie uns ihrem Ursprunge nach ganz unbekannt ist, auch nur als Ein Moment anzusehen, der sich nur wenn die Kirche in diesem Geschäft noch immer begriffen bleibt durch ihre sich immer erneuernde Bestätigung immer vollkommer bewähren kann, sonst aber auch dem unterworfen bleibt, berichtigt werden zu können. Daher auch, wenn manche symbolische Schriften unserer Kirche den Kanon bestimmen [1], die weitere freie Untersuchung über denselben dadurch nicht soll gehemmt werden; sondern die kritische Forschung muß immer wieder aufs neue die einzelnen Schriften darauf prüfen, ob sie ihren Ort in der heiligen Sammlung auch mit Recht einnehmen. Denn aus der Anzweiflung des ächten kann nur eine immer größere Gewißheit entstehn. Auch der Umstand, daß unläugbar ohnedies schon apostolische und sich nahe an sie anschließende Schriften untergegangen sind, kann hingegen nicht einwirken; denn wir sind zu dem Glauben berechtigt, daß nichts zur Erhaltung und zum Wohl der Kirche wesentliches uns durch jene Verluste ist entzogen worden, und wenigstens eben so sehr auch zu dem, daß das Wohl der Kirche nur gefördert werden kann, wenn das was der heiligen Schrift nicht wahrhaft angehört auch davon unterschieden wird.

§. 131. Zweiter Lehrsaz. Die neutestamentischen Schriften sind ihrem Ursprung nach authentisch und als Norm für die christliche Lehre zureichend.

Art. Smalc. II. Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum
372 Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. —
Gall. Conf. IV. p. 111. Hos libros agnoscimus esse canonicos, id est, ut fidei nostrae normam et regulam habemus, idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus sancti persuasione. — Expos.

---

[1] Conf. Gall. III. Conf. Angl. VI. Conf. Belg. IV.

simpl. Cap. I. p. 3: Credimus . . scripturas canonicas . . ipsum verum esse verbum Dei, et auctoritatem sufficientem ex semetipsis non ex hominibus habere . . . Et in hac scriptura . . habet . . ecclesia plenissime exposita, quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem tum ad vitam Deo placentem recte informandam. — Conf. Angl. VI. p. 128. Scriptura sacra continet omnia quae ad salutem sunt necessaria, ita ut quicquid in ea nec legitur, neque inde probari potest, non sit a quoquam exigendum ut tamquam articulus fidei credatur. — Belg. Conf. VII. p. 172. Credimus sacram hanc scripturam Dei voluntatem perfecte complecti, et quodcunque . . credi necesse est, in illa sufficienter edoceri . . Idcirco toto animo reiicimus quicquid cum certissima hac regula non convenit. — Conf. march. II. p. 372. Anfänglich . . bekennen sich . . zu dem wahren unfehlbaren und allein seligmachenden Wort Gottes, wie dasselbe . . in der heiligen Bibel verfaßt, welches aller Frommen einige Richtschnur ist und sein soll . . vollkommen und genugsam ist zur Seligkeit, auch allen Religionsstreit zu unterscheiden und bleibet ewiglich.

1. Aus dem eben auseinander gesezten geht schon hervor, daß es für die Authentie der Schrift gar nicht darauf ankommt, daß jedes Buch von der einzelnen Person wirklich herrühre, der es beigelegt wird. Sondern eine Schrift könnte in allen uns noch übrigen Handschriften durch ein späteres Urtheil einem bestimmten Verfasser fälschlich zugeschrieben werden, mithin in diesem Sinne nicht authentisch sein, und doch dem Kreise angehören, in welchem allein wir kanonische Schriften zu suchen haben, und bliebe daher doch ein integrirender Bestandtheil der heiligen Schrift. Ja auch gleich bei ihrer Erscheinung könnte eine Schrift den Namen eines Andern als ihres eigentlichen Verfassers an 373
der Spize getragen haben, wenn dabei nur eine von dem sittlichen Gefühl des Verfassers übereinstimmend mit dem sittlichen Gemeingefühl seiner Zeitgenossen für unschuldig geachtete Fiction zum Grunde gelegen, könnte auch ein so beschaffenes Buch immer authentisch sein als Theil der Bibel. Nur wenn eine solche Bezeichnung ein absichtliches Irreleiten gewesen wäre, würde diese Schrift nicht berufen sein können, die normale Dar=

stellung des Christenthums zu ergänzen. Wenn sich daher auch manche gegen die Richtigkeit in den Angaben der Verfasser einzelner heiliger Bücher erhobene Zweifel noch näher bestätigen sollten: so würde daraus noch kein Recht, vielweniger eine Pflicht entstehen, diese Bücher aus der Sammlung auszuschließen. — Auf keine Weise aber will sich ein Verzeichniß von Verfassern anfertigen lassen, denen einzelne Schriften zugehören müßten, um kanonisch zu sein, oder eine Klasse angeben, deren Productionen sämmtlich ein bestimmtes Recht dazu hätten. Vielmehr wenn jezt noch Schriften entdekkt würden, die mit der größten menschlichen Gewißheit einem unmittelbaren Schüler Christi oder selbst einem Apostel zuzuschreiben wären, würden wir sie doch nicht ohne weiteres dem neuen Testament einverleiben, sondern sie ihm höchstens als Anhang beifügen. Da nun auch die erste Kirche, zumal sie eine apostolische Sanction der einzelnen Schriften nicht nachzuweisen vermag [1], uns durch ihre Festsezung nicht binden kann, wenn auch deren Weise den Kanon zu bestimmen übereinstimmend gewesen wäre: so kann die erste Hälfte unseres Sazes
374 wol schwerlich etwas genaueres aussagen wollen, als worauf auch die angeführten symbolischen Schriften hinausgehen, daß wir nämlich der allgemeinen christlichen Erfahrung als dem Zeugniß des heiligen Geistes vertrauen, daß in den von der Kirche uns überlieferten Kanon nicht durch Betrug auf der einen und Unkunde auf der anderen Seite solche Bestandtheile aufgenommen worden, welche einer apokryphischen oder des häretischen verdächtigen Region des Christenthums angehören, und denen daher nicht ohne Gefahr eine so ausgezeichnete Würde beigelegt werden könnte; wobei wir jedoch zugeben, daß nicht alle diese Bücher durch Inhalt und Form gleich geeignet sind, ihre kanonische Würde auch wirklich geltend zu machen. — Da nun aber diese Bestimmung

[1] Was Iren. III, 1. und Euseb. H. E. II, 15. III, 24. 39. V, 8. u. a. O. berichten, wird man wol je länger je weniger als eigentliche Nachrichten ansehen wollen.

des Kanon auch nur allmählig zu Stande gekommen ist, und wir überdies wissen, daß alle Unvollkommenheiten und Irrthümer in der Kirche nur allmählig durch die Wirksamkeit des h. Geistes ans Licht gezogen und weggebracht werden können: so muß sich jenes Vertrauen durch die größte Freiheit eben sowol als durch die strengste Gewissenhaftigkeit in der Behandlung des Kanon bewähren. Dahin gehört erstlich, daß alles, was zur richtigen Ausmittelung der Verfasser unserer Schriften und der Aechtheit oder Unächtheit einzelner Stellen abzwekkt, seinen ungestörten Fortgang behalte, und kein Zweifel welcher sich erhebt mit ungünstigem Vorurtheil aufgenommen oder ungeprüft verworfen werde; indem dies nicht nur zur Vollständigkeit unserer Schriftkenntniß gehört, sondern auch auf die Auslegung und den Gebrauch einzelner Stellen nicht ohne Einfluß ist. Zweitens, daß wir uns in dem reinsten hermeneutischen Verfahren durch nichts irre machen lassen, und etwa lieber wissentlich in der Auslegung künsteln, als ein Resultat aufstellen, welches eine minder reine Auffassung des christlichen Glaubens verrathen könnte. Nur unter diesen Bedingungen können wir uns rühmen, eben so — wenngleich auf einen geringeren Umfang streitiger Fragen beschränkt und mit grö- 375
ßeren Hülfsmitteln und einem ausgebildeteren Sinn ausgerüstet — im Anerkenntniß der Schrift thätig begriffen zu sein, wie diejenigen Christen es waren, welche zuerst die heilige Schrift aus der Gesammtmasse christlicher Schriftwerke ausschieden und feststellten.

2. Soll nun der zweite Saz in seinem ganzen Umfang verstanden werden, so müssen wir zunächst auf die ursprüngliche Wirksamkeit dieser Schriften zurükkgehen. Wenn nun die Lehrbücher in die bestehenden Lebensverhältnisse der Christen eingreifen sollten, so daß die apostolischen Aeußerungen auf die Bildung der leitenden Gedanken sowol als der Zwekkbegriffe der Christen einwirkten, und die Geschichtbücher auch nur die ähnlich wirkenden Reden und Thaten Christi und der Apostel wiederholen sollten: so sollen sie nun auch für unsere religiöse Gedankenerzeugung der

regelgebende Typus werden, von welchem sie sich von selbst nicht wieder entfernt. Und wenn die h. Schrift in dieser Hinsicht als zureichend beschrieben wird: so ist damit gemeint, daß der h. Geist uns mittelst des Gebrauchs derselben eben so in alle Wahrheit leiten kann, wie die Apostel selbst und Andere, die sich der mittelbaren Unterweisungen Christi erfreuten; so daß, wenn dereinst in der Kirche das vollständige Abbild von der lebendigen Gotteserkenntniß Christi vorhanden sein wird, wir dies mit vollem Recht als die Frucht der Schrift ansehen können, ohne daß irgend etwas ihr ursprünglich fremdes braucht hinzugekommen zu sein. Nur daß natürlich die Wirkung dessen, was selbst schon von der Schrift gebildet worden ist, auf das spätere ihr mit zugerechnet wird. Auf diese Weise entstehen die richtigen Aeußerungen christlicher Frömmigkeit in Gemäßheit des eigenthümlichen Denk- und Sprachgebietes eines Jeden als sein individualisirtes Schriftverständniß. Und was sich in jedem Zeitraum als durch die Schrift hervorgerufene Auffassung des christlichen Glaubens geltend macht, das ist
376 auch die diesem Moment angemessene Entwikklung der ächten und ursprünglichen Auffassung Christi und seines Werkes, und constituirt für Zeit und Ort die gemeinsame christliche Rechtgläubigkeit. — Zu dieser constitutiven Wirksamkeit der Schrift verhält sich nun die zweite, kritische, welche man oft ganz allein im Auge hat, wenn man von der normalen Würde der Schrift redet, doch nur als eine untergeordnete und fast als ein Schatten von ihr. Allerdings nämlich läßt sich eine von der Wirksamkeit des h. Geistes durch die Schrift unabhängige und doch ihrem Inhalt nach religiöse und ihrer ursprünglichen Begründung nach christliche Gedankenerzeugung denken, deren Produkte aber geringhaltig und unfruchtbar sind, oder irrig und an das häretische streifend. Jede solche, die in dem noch unentwikkelten oder getrübten Zustande der Aufnehmenden und Verarbeitenden ihren Ursprung hat, muß nun an der Schrift geprüft werden, und kann nur, daß sie wenigstens christlich sein will, daran bewähren, wenn sie sich selbst auf die Schrift zu stüzen sucht und also eine solche Prüfung an-

erkennt. Offenbar aber muß diese kritische Seite des normalen Gebrauchs der Schrift um desto mehr abnehmen, je mehr die productive Raum gewinnt, und zugleich die zur Vollkommenheit gediehene Auslegung der Schrift das Mißverstehen derselben erschwert. — Was aber den wissenschaftlichen Ausdrukk des christlichen Glaubens in der eigentlichen Glaubenslehre betrifft, so kommt er allerdings nur in wissenschaftlichen Individuen zu Stande, aber auch immer nur in solchen welche von dem in der Schrift wirksamen Geist ergriffen Organe sein wollen um das fragmentarische in diesen Aeußerungen zusammen zu bringen und die verschiedenen Darstellungen die ursprünglichen und die gegen das Judenthum und Heidenthum gewendeten auf einander zurükkzuführen und durch einander zu vervollständigen; und so zeigt sich auch hier die productive normale Kraft der Schrift, wiewol in ihr 377
selbst der Unterschied zwischen einem mehr volksmäßigen und einem mehr wissenschaftlichen Sprachgebiet kaum angedeutet ist. Dagegen muß sogleich viel Bedenken entstehn gegen eine Glaubenslehre, welche, nach dem sie ganz ihren eignen Weg genommen hat, nur einen kritischen Gebrauch der Schrift gestatten will, um nachzuweisen daß sich einiges einzelne in ihr eben so wiederfindet, wie das Lehrgebäude es aufgestellt hat, und daß nichts in diesem den richtig verstandenen Aussprüchen der Schrift widerstreitet. Nur kann auch in jenem Fall nicht verlangt werden daß jeder einzelne dogmatische Ort auch in der Schrift sollte durch eine ihm besonders gewidmete Stelle repräsentirt sein.

3. Nimmt man es genau mit dem Ausdrukk, daß die Schrift als Norm zureichend sein sollte: so müßte in derselben auch nichts überflüßig sein. Denn das überflüßige ist als verwirrend immer nur eine negative Größe, und nimmt das vergleichende Bestreben in erfolglosen Anspruch. Die Schrift aber enthält vieles, was fast nur Wiederholung und zwar öftere von anderem ist; und dieser Schein des Ueberflusses ist bei der im Vergleich mit einem Lehrgebäude scheinbar eben so großen Un=

vollständigkeit um so auffallender. Allein dies ist, da die Schrift nicht als ein ganzes entstanden ist, der Natur der Sache gemäß; und unser Saz spricht in dieser Hinsicht die Ueberzeugung aus, welche schon allem richtigen Schriftgebrauch zum Grunde liegt und sich durch eine richtige hermeneutische Behandlung auch immer wieder bestätigt, daß die Wiederholungen in den geschichtlichen Büchern eine um so bessere Gewähr leisten für die Authentie der Ueberlieferung, ohne jedoch auszuschließen, daß sie einander ergänzen. Dasselbe gilt von den öfteren Behandlungen derselben Gegenstände in den Lehrbüchern; indem dadurch, wenn auch nicht das eine Mal eine Einwirkung auf andere Zustände
378 und Verhältnisse bezwekkt würde als das andere, die Identität des Geistes in verschiedenen Momenten und Individuen desto besser bezeugt wird.

§. 132. **Zusaz zu diesem Lehrstükk.** Die alttestamentischen Schriften verdanken ihre Stelle in unserer Bibel theils den Berufungen der neutestamentischen auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synagoge, ohne daß sie deshalb die normale Dignität oder die Eingebung der neutestamentischen theilen.

1. Die Darstellung dieses Lehrstükks weicht schon darin von dem gewöhnlichen ab, daß in den beiden Lehrsäzen nur von den neutestamentischen Schriften gehandelt worden ist, und dieser Zusaz soll die Abweichung begründen und bestimmt aussprechen. Absichtlich aber ist er nur als ein Zusaz angekündigt, weil er nur polemisch ist, und daher überflüßig wird, sobald die Differenz zwischen beiderlei Schriften allgemein erkannt sein wird. Je weiter aber dieser Zeitpunkt noch entfernt zu sein scheint, um desto gewagter wäre es auch, in einem kirchlichen Lehrgebäude einen so ganz abweichenden Saz als einen Lehrsaz aufzustellen. Zu-

mal auch außerhalb der Schule dieselbe Ansicht herrscht, indem sehr häufig ja nicht selten mit besonderer Vorliebe bei der christlichen Erbauung alttestamentliche Stellen zum Grunde gelegt werden, so daß das neue fast nur nach Verhältniß seiner Masse sich zu behaupten scheint. Und dies geschieht aus entgegengesezten Gründen gleich sehr von solchen, die weniger Werth auf das eigenthümliche des Christenthums legen, und von solchen, die dieses allein und ausschließend für das Heil der Menschen anerkennen. Wir suchen nur den lezteren gegenüber unsere Behauptung geltend zu machen, indem die Andern außer unserem Bereich liegen. 379

2. Was nun zuerst die Eingebung der alttestamentischen Schriften anbetrifft, so werden wir zunächst unterscheiden müssen das Gesez und die Propheten. Wenn nun der Apostel Recht hat, das Gesez, obgleich eine göttliche Anordnung, doch als etwas zwischen die Verheißung des Samens Abraham und die Erfüllung derselben zwischen eingetretenes [1] darzustellen und außerdem noch zu behaupten, daß demselben die Kraft des Geistes fehle, aus welcher das christliche Leben hervorgehen muß [2]: so kann wol nicht behauptet werden, daß das Gesez von diesem selbigen Geist eingegeben sei, von welchem der nämliche Apostel sagt, daß er auch durch das Gesez und dessen Werke nicht weiter mitgetheilt werde [3], sondern daß ihn Gott erst in die Herzen sende vermöge unseres Zusammenhanges mit Christo. Eben so stellt auch Christus die Sendung dieses Geistes, mit dessen Zeugniß er das Zeugniß der Jünger zusammenstellt [4], nirgend und auf keine Weise dar als die Wiederkehr eines schon da gewesenen und nur auf einige Zeit verschwundenen. An dem Gesez hangen aber zugleich alle Geschichtbücher von der Gesezgebung an. Denn wenn wir die messianische Weissagung als das dem Christenthum verwandteste dem Gesez als dem ihm fremdesten gegenüberstellen, so wird

[1] Gal. 3, 19.
[2] Röm. 7, 6 flgd. u. 8, 3.
[3] Gal. 3, 2.
[4] Joh. 14, 26. u. 15, 26. 27.

wol niemand zu behaupten wagen, daß die jüdischen Geschichtbücher mehr die Geschichte der messianischen Weissagung enthielten, als die des Gesezes. Ja auch in den prophetischen Schriften bezieht sich das meiste auf die gesezliche Verfassung und auf die Verhältnisse des Volkes als solchen; und der Geist aus welchem sie hervorgeben, ist kein anderer als der Gemeingeist
330 des Volks, also nicht der christliche, welcher als der Eine die Scheidewand zwischen diesem Volk und den andern aufheben sollte. Mithin bliebe nur die messianische Weissagung allein übrig, welche einen Theil haben könnte an der Eingebung in unserm Sinn. Bedenken wir aber, wie zu dieser die Propheten sich auch nur in einzelnen Momenten erheben, und nur in Bezug auf diese der sie treibende und beseelende Geist der heilige genannt wird [1]: so müssen wir wol schließen, daß auch dies nur auf eine uneigentliche Weise geschieht, sofern dieser Gemeingeist mit dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit verbunden sich als Ahndung einer mehr inneren und geistigen Gottesherrschaft aussprechend die höchste Empfänglichkeit für den heiligen Geist in sich trug, und auch außer sich anfachen und unterhalten konnte. — Fragen wir zweitens nach der normalen Dignität, und zwar zunächst nach der productiven: so ist im Ganzen nicht zu läugnen, daß der fromme Sinn der evangelischen Christen im Ganzen einen großen Unterschied zwischen beiderlei heiligen Schriften anerkennt; wie denn selbst die edelsten Psalmen doch immer etwas enthalten, was sich die christliche Frömmigkeit nicht als ihren reinsten Ausdrukk aneignen kann, so daß man sich erst durch unbewußtes Zusezen und Abnehmen selbst täuschen muß, wenn man meint, aus den Propheten und Psalmen eine christliche Lehre von Gott zusammensezen zu können. Auf der andern Seite ist eine überwiegende Vorliebe, sich als Ausdrukks für das fromme Selbstbewußtsein alttestamentischer Sprüche zu bedienen, fast immer mit einer gesezlichen Denkweise oder einem

[1] 2 Petr. 1, 21.

unfreien Buchstabendienst verbunden. Was endlich die kritische
Seite des normalen Schriftgebrauches betrifft, so giebt es al-
lerdings wol wenig christliche Glaubenssäze, welche man nicht
in einem gewissen Zeitraum mit alttestamentischen Stellen hätte
belegen wollen. Allein wie sollte es wol möglich sein, daß ir- 381
gend etwas zur Lehre von der Erlösung durch Christum gehö-
riges sollte haben in dem Zeitraum der bloßen Ahndung so deut-
lich dargestellt werden können, daß es neben dem, was Christus
selbst und nach der Vollendung des Erlösungwerkes seine Jün-
ger gesagt haben, noch sollte mit Nuzen zu gebrauchen sein!
Oder wenn man sich dies eben durch Eingebung möglich den-
ken will: wie müßte dann nicht dadurch dem Erlöser und der
Art wie er das Reich Gottes ankündigte, eine ganz andere An-
erkennung unter dem schriftkundigen Theil seines Volkes bereitet
worden sein, so daß die Wirkung keinesweges der Ursache an-
gemessen wäre, der man sie zuschreiben will. Auch zeigt die
Geschichte der christlichen Theologie deutlich genug, wie sehr die-
ses Bestreben, unsern christlichen Glauben im alten Testament
zu finden, theils unserer Anwendung der Auslegungskunst zum
Nachtheil gereicht hat, theils auch die weitere Ausbildung der
Lehre und den Streit über die näheren Bestimmungen derselben
mit unnüzen Verwikklungen überhäuft; so daß erst davon gründ-
liche Verbesserung zu erwarten sein wird, wenn man die alt-
testamentischen Beweise für eigenthümlich christliche Lehren ganz
aufgiebt, und was sich vornehmlich auf solche stüzt, lieber ganz
bei Seite stellt.

3. Wenn aber etwas, was so lange in der Kirche geltend gewesen ist, reformirt werden soll: so ist nothwendig nachzuweisen, wie diese Praxis entstanden ist. Nun sind es zwei Gründe, worauf diese äußerliche Gleichsezung beider Sammlungen beruht. Zuerst daß nicht nur Christus selbst und die Apostel über verlesene Abschnitte alttestamentischer Schriften gelehrt haben, sondern daß sich dies auch in den öffentlichen Ver-

sammlungen der Christen, ehe sich der neutestamentische Kanon
gestaltete und auch nachher noch, fortgesezt hat. Hieraus kann
aber unmöglich gefolgert werden, daß ein gleichmäßiger homile-
382 tischer Gebrauch des alten wie des neuen Testaments auch jezt
noch fortdauern solle, oder daß wir es mit zum Verderben der
Kirche zu rechnen haben, wenn unsern Christen das alte Testa-
ment nicht mehr eben so geläufig ist wie das neue. Vielmehr
liegt das allmählig immer weitere Zurücktreten des alten Te-
stamentes, sofern seine kirchliche Geltung aus diesem geschichtlichen
Zusammenhang herrührt, in der Natur der Sache; und am we-
nigsten vermag dieser die normale Würde oder die Eingebung die-
ser Bücher zu verbürgen. Die Paulinischen Stellen, welche den
Nuzen der alttestamentischen Schriften bezeugen [1], beziehen sich
auf diese Gebrauchsweise vorzüglich, und die freie Art, wie der
Apostel selbst sich derselben bedient, stimmt mit dem Gesagten
vollkommen überein, so daß er uns wol das Zeugniß geben
würde, daß wir dieser Beweise nicht weiter bedürften. — Der
zweite Grund ist, daß sich Christus und die Apostel selbst auf die
alttestamentischen Schriften als auf göttliche dem Christenthum
günstige Autoritäten beziehen. Allein daraus folgt keinesweges,
daß wir für unsern Glauben dieser Vorandeutungen noch bedür-
fen, da wir die Erfahrung haben, und die neutestamentische
Schrift es billigt, daß man aufhört, um solcher Zeugnisse willen
zu glauben [2], wenn man unmittelbare Gewißheit aus eigner An-
schauung gewonnen hat. Nur gehört es freilich um deswillen
zur geschichtlichen Treue und Vollständigkeit, daß dasjenige auch
aufbewahrt werde, worauf sich Christus und seine ersten Verkün-
diger berufen haben. Dies trifft aber fast nur die prophetischen
Schriften und die Psalmen; und dadurch rechtfertigt sich die
Praxis, diese dem neuen Testament als Anhang beizufügen. Da
aber diese Schriften zur Zeit Christi nicht abgesondert vorhanden

---

[1] Röm. 15, 4. 1 Kor. 10, 11. 2 Tim. 3, 16.

[2] Joh. 4, 42.

waren, sondern nur als Theile der heiligen Sammlung, und sie 383
oft nur so angeführt werden, überdies einzelne Anführungen auch aus andern Büchern vorkommen: so kann man, wiewol das alte Testament für uns unmöglich in demselben Sinn ein untheilbares Ganzes sein kann wie für das jüdische Volk, nichts dagegen einwenden, daß es ganz und vollständig dem neuen Testamente beigegeben werde. Nur würde der richtige Sinn der Sache sich besser aussprechen, wenn das alte Testament als Anhang dem neuen folgte, da die jezige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufstellt, daß man sich erst durch das ganze A. T. durcharbeiten müsse, um auf richtigem Wege zum neuen zu gelangen.

Zweites Lehrstükk.

Vom Dienst am göttlichen Wort.

§. 133. Diejenigen Mitglieder der christlichen Gemeinschaft, welche sich überwiegend selbstthätig verhalten, verrichten durch Selbstmittheilung den Dienst am göttlichen Wort bei denen die sich überwiegend empfänglich verhalten; welcher Dienst theils ein unbestimmter und zufälliger ist theils ein förmlicher und geordneter.

1. Die für jede Gemeinschaft gültige Voraussezung einer ungleichen Vertheilung des Gemeingeistes ist auch für die kirchliche Gemeinschaft schon oben [1] in Anspruch genommen worden. Ist nun auch dieser Unterschied von Stärke und Schwäche so wie von Reinheit und Unreinheit der Darstellung und Auffassung, jeden dieser Gegensäze sowol für sich als auch in Verbindung mit dem andern gedacht, in der ersten Kirche, und so
auch für jede kirchliche Provinz in ihrem Anfang am stärksten 384
und nimmt allmählig ab: so wird er doch auch als persönliche

[1] §. 129, 2.

Ungleichheit noch lange bedeutend genug bleiben in allen Theilen der Kirche. Und hätte sie auch als solche gänzlich aufgehört: so bleibt doch immer in einem jeden Einzelnen eine solche Ungleichheit der Stimmung, daß er sich bald selbstthätig wirksam findet bald nur empfänglich angeregt. Immer also ist der aufgestellte Gegensaz vorhanden, und die darauf begründete Aufgabe zu lösen. Denn die wenn auch nur für den Augenblikk Schwachen und Unreinen gehören nur insofern der Gemeinschaft an, als sie empfänglich dafür sind geläutert und gestärkt zu werden; und die Gemeinschaft hält sie nur in sofern wirklich fest, als in ihr solche vorhanden sind, welche ihnen selbstthätig Läuterung und Stärkung darbieten. Und dies will hier abgesehen von dem Unterschied eines äußeren und inneren Kreises in der Kirche [1] als ein Unterschied auch unter den Wiedergeborenen selbst betrachtet sein. — Daß nun das Verhalten der Selbstthätigen zu den Empfänglichen eine Mittheilung der ersten an die lezten ist, und daß jede solche Mittheilung eine Andienung und Darreichung des göttlichen Wortes ist, wird sich wol bewähren durch folgendes. Selbstmittheilung nämlich giebt es auf keine andere Weise als durch eine erregend wirkende Selbstdarstellung, indem die durch Nachbildung aufgenommene Bewegung des sich darstellenden in dem empfänglich aufgeregten Aufnehmenden eine Kraft wird, welche dieselbe Bewegung hervorruft. Bewirke nun diese eine Läuterung oder Stärkung oder beides, so kann dies nur eine Wirkung, wie in allen ähnlichen Fällen des in den Einen kräftigen Gemeingeistes, so auch nur eine Wirkung des in den Ei-
385 nen kräftigen heiligen Geistes sein. Und da dieser, wie er alles von Christo nimmt, immer derselbe ist, welcher auch die Schrift eingegeben hat: so wird auch jede Aeußerung Einzelner eine ähnliche Wirkung nur hervorbringen können, insofern sie in der Analogie der Schrift ist, und sich mithin auch als schriftgemäß rechtfertigen kann; so daß mit demselben Recht gesagt werden

[1] Vgl. §. 115, 2. 116, 1.

kann, jede zur Gottseligkeit wirksame Selbstmittheilung sei gewiß auch schriftmäßig, und jede schriftmäßige sei auch erbaulich. Denn da kein wahrer Christ als solcher in seinem Innern etwas kann festhalten wollen und kräftig werden lassen, als nur insofern er darin Christum wieder erkennt: so kann auch keiner in seiner Selbstmittheilung in Bezug nämlich auf die christliche Gemeinschaft sich selbst und das seinige empfehlen und verbreiten wollen, sondern nur Christum und das was von diesem in ihm lebt; und eben so kann auch keiner um sich zu fördern etwas in sich aufnehmen wollen, als sofern es von Christo genommen ist. Daher ist mit jeder mittheilenden und erregenden Thätigkeit in der christlichen Gemeinschaft die Selbsterkenntniß, denn Selbstverläugnung würde es nur uneigentlich genannt, verbunden daß der wirksame Gehalt weder der Person selbst noch einer eigenthümlichen göttlichen Offenbarung an sie zugeschrieben wird; sondern alles muß auf die Auffassung Christi aus der Schrift zurükkgeführt werden, so daß jeder nur als erinnerndes und entwikkelndes Organ der Schrift wirken darf, wenn nicht unchristliche Ansprüche und separatistische Wirkungen die Gemeinschaft vielmehr auflösen sollen. So auch verschmäht eine wahrhaft christliche Empfänglichkeit sich Wort und That eines Einzelnen als Vorbild anzueignen und als Wahrheit aufzunehmen. Und dieses ablehnende Bestreben macht gern noch einen Unterschied innerhalb des schriftmäßigen selbst um nicht getäuscht zu werden, wenn etwas sich zwar durch eine einzelne biblische Stelle rechtfertigen läßt aber nicht im Geist des Ganzen ist.

2. Betrachten wir nun diese Einwirkung der Stärkeren auf 386
den schwächeren: so umfaßt sie das ganze christliche Leben. Denn auch die Handlungen von den Einzelnen, sofern sich derselbe Geist darin ausspricht, sind eine solche Darreichung des Wortes, wie schon daraus folgt, was oben [1] über das prophetische Amt

[1] 1 Kor. 12, 8 — 10. und 28 — 30.

Christi gesagt ist, worauf sich dieser Dienst bezieht. Darum ist der am Ende unseres Sazes aufgestellte Unterschied von Wichtigkeit. Alle die zulezt angedeuteten vereinzelt im einzelnen Leben vorkommenden und oft theils nicht beabsichtigten theils nicht gesuchten Einwirkungen sind der unbestimmte und vergleichungsweise zufällige Dienst, von welchem hier nicht die Rede sein kann, indem die richtige Anordnung desselben in die christliche Sittenlehre gehört. Aber wenn wir es auch hier nur mit dem förmlichen und geordneten zu thun haben, mußte jener doch erwähnt werden, weil die evangelische Vorstellung von dem geordneten am sichersten darauf ruht, daß er in allem wesentlichen mit jenem allgemeineren und unbestimmten gleichartig ist. Und diese Zusammenfassung, die nicht gestattet, einen scharfen Unterschied aufzustellen zwischen denen, die den geordneten Dienst verrichten, und den anderen Christen, finden wir auch schon in der Schrift. Denn wo Paulus die verschiedenen Gaben und Aemter aufzählt [1], mischt er unverkennbar beides unter einander. So ward auch von Christo, außer dem bestimmten Verhältniß, in welchem die Zwölf zu ihm standen und den ebenfalls zu einem bestimmten Dienst ausgesandten Zwei und siebzig, Mancher auf eine unbestimmtere Weise zu seiner Nachfolge aufgefordert. So war in der ersten Kirche der Dienst der Apostel ein geordneter, da sie auf bestimmte Zahl hielten [2], und nach gemeinsamem Beschlusse
337 handelten; dasselbe gilt von dem Amt der Diakonen zuerst in Jerusalem [3], und nach diesem Vorbild auch in andern Gemeinen. Allein schon des Stephanus polemischer Versuch in der Vertheidigung des Christenthums gehörte nicht zu dem ihm angewiesenen bestimmten Dienst, indem er lediglich als Einzelner nach außen hin handelte. Und so ward auch der allgemeine und unbestimmte Dienst innerhalb der Gemeinen Allen die sich dazu eig-

---

[1] 1 Kor. 12, 7 — 10. und 28 — 30.

[2] Ap. Gesch. 1, 17.

[3] Ap. Gesch. 6, 2.

nen empfohlen und von ihnen gefodert [1]. Der Unterschied liegt auch in der Natur der Sache, aber nicht insofern als zu dem ordentlichen Dienst nothwendig höhere und besondere Eigenschaften gehören; sondern wenn schon in der bürgerlichen Gesellschaft das gemeinsame Leben sich nicht ganz in bestimmte von der Gesammtheit angewiesene Geschäftsführung auflösen läßt, so ist dies noch viel weniger in der kirchlichen Gemeinschaft thunlich mit der religiösen Mittheilung und Einwirkung. Denn einerseits kann der h. Geist nie unthätig sein und sich deshalb auch nicht mit allen seinen Thätigkeiten an bestimmte Zeiten binden lassen, da er vielmehr Jeden treibt alles zu thun, was vor Handen kommt. Andrerseits läßt sich auch eine so geistige Gesellschaft doch nicht als eine wohlgeordnete denken ohne alle Vertheilung der Arbeit, indem sonst keine von den verschiedenen Gaben das Maximum ihrer Wirksamkeit erreichen könnte; zumal die Vertheilung desto leichter und sicherer gemacht werden kann, je mehr der Eine Geist auch die Urtheile übereinstimmend leitet.

§. 134. Erster Lehrsaz. Es giebt in der Kirche einen öffentlichen Dienst am Wort als eine unter bestimmten Formen übertragene Geschäftsführung; und von diesem geht auch alle Gliederung der Kirche aus.

Augsb. Bek. V. Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigt- 388
amt eingesezt . . . dadurch als durch Mittel der h. Geist wirkt und die Herzen tröst . . wo und wenn er will. — XIV. Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sacrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf. — Conf. Saxon. (p. 196. Tw.) Agimus autem gratias Deo . . . quod . . conservavit publicum ministerium et honestos congressus, qui ipse etiam distinxit quaedam tempora. Expos. Simpl. XVIII. p. 55. Deus ad colligendam vel constituendam sibi ecclesiam eandemque gubernandam et conservandam semper usus est ministris. . . .

---

[1] Ephes. 4, 29. 5, 19.

p. 58. Nemo autem honorem ministerii ecclesiastici usurpare sibi . . debet. Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiae. . . Eligantur autem . . homines idonei etc. — Conf. Helv. XV. p. 97. Atque hanc ob causam ministros ecclesiae cooperarios esse Dei fatemur, per quos ille cognitionem sui et peccatorum remissionem administret, homines ad se convertat erigat consoletur . . ita tamen ut efficaciam in his omnem Deo, ministerium ministris adscribamus. — Conf. Gall. XXIX. p. 121. Credimus veram ecclesiam gubernari debere ea disciplina, quam Dominus noster Jesus Christus sancivit, ita videlicet ut in ea sint pastores presbyteri et diaconi, ut doctrinae puritas retineatur, vitia cohibeantur, pauperibus consulatur et sacri coetus habeantur. — Conf. Angl. XXIII. p. 134. Non licet cuiquam sumere sibi munus publice praedicandi . . nisi prius fuerit legitime vocatus et missus.

1. Wenn wir nach dem Ursprung dieses öffentlichen Dienstes fragend auf den von Christo den Aposteln gegebenen Auftrag [1] zurükkgehen, so war dieser überwiegend nach außen gerichtet; denn was von einem innern [2] vorkommt, kann auch von
339 dem allgemeinen unbestimmten verstanden werden. Nothwendig aber entstand der innere aus dem äußeren da die Neubekehrten fortdauernder Belehrung und Zurechtweisung bedurften, und war mithin in dem Auftrag Christi als die natürliche Fortsezung des äußeren mit enthalten. Als aber die Apostel selbst eine Theilung dieses Dienstes in Vorschlag brachten, und der Gesammtheit anheimgaben den Dienst der Handreichung Andern zu übertragen [3]: so wurde dadurch das Amt der Lehre ein ihnen von der Gemeine übertragenes, wie auch diese vorher schon beide Aemter vereinigt einem neuen Zwölften übertragen hatte. Und so bestehen beide fort in der Kirche als die Hauptzweige jenes öffentlichen Dienstes; denn das versteht sich von selbst, daß auch das Diakonat nur ein kirchliches Amt sein kann, sofern es eine Darbietung des Wortes ist, nämlich eine Aeußerung und Kundgebung der christ=

---

[1] Matth. 10, 6 flgd. [2] z. B. Matth. 18, 15—20.
[3] Ap. Gesch. 6, 2.

lichen Bruderliebe durch die That. Die Dreitheilung aber, wie man sie auch construiren möge, ist etwas willkührliches, und muß im wesentlichen auf jene Unterscheidung in Lehre und Handreichung zurükkgehn, die ihren wahren Theilungsgrund darin hat, daß die zu dem einen Geschäft erforderlichen Gaben am wenigsten bedingt sind durch die Erfordernisse zu dem anderen. Wie denn auch von Anfang an das weibliche Geschlecht die öffentliche Handreichung immer mit versehen hat [1], von der öffentlichen Verwaltung der Lehre aber immer ausgeschlossen gewesen ist.

2. Je weniger nun irgend ein Einzelner oder einige Wenige die Stelle Christi vertreten können, um desto mehr haben wir nur die Gesammtheit als die Quelle dieser Uebertragung anzusehen; und der Gestaltung des Klerus als einer in sich abgeschlossenen und sich selbst ergänzenden Körperschaft fehlt es an aller schriftmäßigen Begründung. Bei dieser Ergänzung unterscheidet vielmehr die Schrift nur zwei Momente, die Bestimmung 399
der zur Verrichtung eines Geschäftes erforderlichen Eigenschaften, und die Auswahl aus denen die als so ausgerüstete bekannt sind. Hier bleibt demnach ein großer Spielraum um Verschiedenen einen verschiedenen Antheil zuzuweisen, ohne daß das Princip verloren gehe, daß die Gesammtheit ihre Geschäftsführung organisire und unter ihre Glieder vertheile. Eine solche Uebertragung ist nicht möglich ohne eine bestimmte Sonderung der Gegenstände und eine genaue Bestimmung des Umfangs, in welchem jeder sein Geschäft führen soll. Indem nun hiebei auch, was übertragbar ist und was nicht, muß festgestellt werden: so wird auf indirecte Weise auch der unbestimmte Dienst mit in die Organisation aufgenommen, und der Gegensaz zwischen beiden stumpft sich ab; wie auch dadurch geschieht, daß zum Behuf des nicht übertragenen auch jederzeit vorübergehende Vereinigungen von näher zusammengehörenden Einzelnen entstehen. Aber auch

[1] 1 Tim. 5, 9. 10. Luk. 8, 3.

der Dienst des Wortes im engeren Sinn kann nie auf eine so ausschließende Weise übertragen werden, daß es nicht auch außerhalb des öffentlichen Dienstes eben solche Selbstmittheilungen zwischen Einzelnen geben könne; denn dies hieße beides die Gewissen beherrschen [1] und den Geist dämpfen [2]. Aus der Uebertragung aber entstehen doppelte Beziehungen, jedes Bedürftigen zu mehreren Mittheilenden nach der Verschiedenheit seiner Bedürfnisse und ihrer Verrichtungen, und eben so jedes Mittheilenden zu vielen Empfänglichen in Bezug auf ein bestimmtes Bedürfniß und innerhalb des ihm angewiesenen Kreises; so daß, wo wir uns eine große stetige Masse christlichen Lebens denken, durch beides zusammen sich Gemeinden begrenzen und sondern, jede als ein Umfang in welchem alle zur Förderung des christlichen Lebens nothwendigen Gaben vorhanden, und alle über-
391 tragbaren Geschäfte zweckmäßig vertheilt sind. Die Verzweigung der kirchlichen Aemter, so wie die Form unter der sie übertragen werden, kann sehr verschieden sein, und die Theorie derselben hat ihren Ort in der praktischen Theologie. Hier ist nur im allgemeinen zu sagen, daß sie gut sein werden in dem Maaß, als einerseits die Vertheilung als That der Gesammtheit mittelbar oder unmittelbar zu Stande kommt und erscheint, andrerseits aber der geistigste Dienst — nämlich die geordnete Darreichung des göttlichen Wortes — sich geltend erhält als der Mittelpunkt, von dem alles ausgeht und auf welchen sich alles bezieht.

3. Ohne diesen geordneten öffentlichen Dienst und die damit zusammenhängende Constitution der christlichen Gemeinden wäre alle christliche Mittheilung nur vereinzelt und zerstreut und dem Anschein nach zufällig. Aber auch der Wahrheit nach könnte es nicht ohne ein verwirrendes Schwanken abgehn, in welchem sich viele Kräfte vergeblich verzehren müßten, wenn kein Empfänglicher mit seinem Bedürfniß an bestimmte Mittheilende, und um-

[1] 2 Kor. 2, 24. [2] 1 Thess. 5, 19.

gekehrt kein Mittheilender mit seinen Gaben an einen bestimmten Kreis von Empfänglichen gewiesen wäre. Allein wenn man auch zugeben wollte, daß in der Kraft des Geistes jeder Begabte alles thäte um seine Gaben zum gemeinsamen Nuz zu verwenden, und eben so jeder Bedürftige richtigen Sinn genug hätte um die Geister zu prüfen, mithin von den Einzelnen alles geschähe, was auch durch die beste Vertheilung der Kräfte nur unvollkommen erreicht zu werden pflegt: so beruhte doch alles nur auf Erregung des persönlichen frommen Selbstbewußtseins und des vereinzelten Mitgefühls; aber ein wahres Gemeinbewußtsein, eine lebendige Ueberzeugung von der Identität des Geistes in Allen, kann auf diese Art nicht zu Stande kommen. Ohne diese aber gäbe es überall kein Selbsterkennen des h. Geistes in uns und eben so wenig ein richtiges Bewußtsein von der Art unserer Lebensgemeinschaft mit Christo, wenn wir uns nicht unsrer selbst 392
als Glieder seines Leibes bewußt werden. Daher ist es nur einer ganz oberflächlichen Ansicht vom Christenthum möglich, die christliche Gemeinschaft auf das häusliche Leben und auf stille Privatverhältnisse ohne Oeffentlichkeit zurükzuführen. Vielmehr sind die öffentlichen Versammlungen zum gemeinsamen Bekenntniß und zur gemeinsamen Erbauung die Hauptsache, und die Uebertragung der überwiegenden und leitenden Thätigkeit darin an Einige ausschließend bleibt nur Nebensache. Wie denn auch was dies anlangt eine Kirchengemeinschaft ganz im evangelischen Geiste bestehen kann, welche von einer solchen Uebertragung nichts weiß, sondern jedem Christen die Befugniß zur leitenden Thätigkeit darin zugesteht.

§. 135. Zweiter Lehrsaz. Der öffentliche Dienst in der Kirche ist in allen Stükken an das göttliche Wort gebunden.

1. Auch die vereinzelten und formlosen Mittheilungen der Christen, sofern sie etwas durch den h. Geist bewirktes mittheilen,

können ebenfalls nur Erläuterungen und Bethätigungen des göttlichen Wortes sein. Soll nun von dem öffentlichen Dienst dasselbe nicht nur auf dieselbe Weise gelten, sondern auf eine besondere an seiner Eigenthümlichkeit haftende: so kann dies nur dadurch geschehen, daß diese Gebundenheit an das göttliche Wort in die Form der öffentlichen Mittheilung aufgenommen wird. Dies geschieht in Bezug auf die Lehre theils unmittelbar dadurch, daß die einzelnen Akte der Darlegung religiöser Gedanken ihrer ganzen Einrichtung nach als Auslegung einzelner Stellen der Schrift erscheinen, theils mittelbar durch das Bekenntniß, welches ein kurzer auf die Schrift zurükgeführter Inbegriff der Lehre ist, welches unter Voraussezung seiner Schriftmäßigkeit, als immer
393 gegenwärtig den Gang jedes Bewußtseins beherrschen soll, und wonach alle Lehre soll können gemessen werden. Beides aber muß in leere Form, die auch immer mit Leichtigkeit umgangen werden kann, ausarten, wenn nicht in demselben Kreise auch die freie und formlose Mittheilung von selbst schriftmäßig ist. Gewöhnlich will sich alsdann das Bekenntniß als authentische Schrifterklärung geltend machen, damit ein noch weiteres Zerfallen mit der Schrift verhütet werde; allein dadurch entsteht ein unevangelischer Buchstabendienst, und zugleich wird das tiefere Eindringen in die Schrift unmöglich gemacht. — Dieselbe Schriftmäßigkeit ist auch zu fordern von der christlichen Dichtkunst, in sofern ihre Erzeugnisse, wenn gleich ursprünglich nur für das einzelne Leben berechnet, in den öffentlichen Gebrauch der Gemeine übergehen sollen. Diese zeigt sich auf eine andere Art in dem psalmodischen Typus der christlichen Dichtung, welcher an die paraphrastischen Uebertragungen der Psalmen nach Art der ältesten christlichen Hymnen sich näher oder entfernter anschließend einzelne Stellen und Situationen aus der Schrift behandelt, etwas anders in dem symbolischen, welcher auf die allgemeinen Bekenntnisse zurükweisend den Inbegriff der gemeinen Lehre in poetische Harmonieen bringt. Je mehr sich die christliche Dichtung von diesen beiden Grundformen entfernt, und

rein individuelle Momente des religiösen Lebens darstellt, um desto mehr beschränkt sie ihre Wirksamkeit auf kleinere gesellige Kreise. — Haben wir aber auch alles, was That der Gemeine als solcher ist, in den Begriff des öffentlichen Dienstes aufgenommen: so muß die Forderung der Schriftmäßigkeit sich auch auf diese erstrekken. Und so zeigen auch diese thätigen öffentlichen Mittheilungen sich als an das Wort gebunden theils unmittelbar, sofern die einzelnen Erweisungen sich auf bestimmt in der Schrift ausgesprochene Ermahnungen gründen und diese verwirklichen, oder sich an ein in der Schrift gegebenes Vorbild anlehnen, theils 391
mittelbar in der Aufstellung von Kirchenregeln, welche nach Art der Bekenntnisse aus der Schrift abgeleitet eine Ordnung christlichen Lebens auf den öffentlichen Dienst bezogen aufstellen wollen, nach welcher nicht nur alle öffentliche thätige Mittheilung sich gestalten soll, sondern woran auch erkannt werden kann, was für Handlungen der Einzelnen die Gemeine als ihre eigenen anerkennt, und welche nicht.

2. Hieraus geht nun hervor, wie Bekenntnisse der Symbole und Kirchenregeln oder Kanones in der Kirche entstehn, nicht sowol als Maaß für die verschiedenen Darstellungen des Glaubens durch Wort und That, sondern um desto sicherer die Angemessenheit des einzelnen zu den ursprünglichen Aeußerungen des Geistes zu vermitteln; keinesweges aber folgt, daß sie zu allen Zeiten dieser Idee eben so vollkommen entsprechen können als in der Periode ihrer Bildung. Daß dies nicht der Fall ist, geht schon daraus hervor, daß sie jedesmal ein Werk der ganzen Kirche sind, also — wenn wir diese in dem aufgestellten Gegensaz zusammenfassen — nicht nur der Selbstthätigen und Mittheilenden, sondern mittelbar wenigstens auch der Empfänglichen und Bedürftigen; nicht nur sofern sie wenn auch von den Mittheilenden ausgehend doch ihre Wirksamkeit nur der freien Anerkennung der Bedürftigen verdanken können; sondern auch weil das Mitwissen um den Zustand dieser, mithin der besondere Charakter des Mo-

ments als Bestimmungsgrund mitwirkte. Daher auch schon von vorne herein jedes solches Erzeugniß, weil bei dem oscillirenden Fortschreiten der Kirche in jedem Moment auch Folgen rükkgängiger Bewegungen mitgesezt sind, hinter der Idee zurükkbleibt. Wie sie uns nun nur unter dem Vorbehalt Gültigkeit haben, daß ihre Schriftmäßigkeit immer ein Gegenstand der Prüfung bleiben muß: so muß sich auch mit dem öffentlichen Dienst der Kirche ein mög-
395 lichst ausgebildeter Organismus verbinden um das kunstgerechte Verständniß der Schrift zu bewahren und durch fortgesezte Beschäftigung zu vervollkommnen; ohne daß deshalb allgemein und für alle Zeiten folgte, daß diejenigen, welche den öffentlichen Dienst versehen einen besonderen Stand in der christlichen Gemeinschaft bilden müssen. Vielmehr wenn aus unsern beiden Lehrsäzen sich ergiebt, daß der wenn auch in einzelnen Fällen noch so stark hervortretende kirchliche Gegensaz zwischen denen welche den öffentlichen Dienst verrichten und denen an welchen er verrichtet wird, doch immer untergeordnet bleibt auf der einen Seite der Einheit und Selbigkeit des Geistes in beiden, auf der andern der ihnen gemeinschaftlichen unmittelbaren Abhängigkeit von der Schrift: so liegt schon hierin und eben so in der überall nachzuweisenden Verwandschaft zwischen der zerstreuten formlosen und der amtlich vertheilten und geordneten Wirksamkeit, daß der Gegensaz beider Glieder sich immer mehr abstumpfen muß. Nehmen wir nun dazu, daß die kritische Seite des normalen Gebrauchs der Schrift auch dereinst aufhören muß: so verschwindet dann der Gegensaz als ein persönlicher in einer beiden Gliedern gemeinsamen unmittelbaren Sicherheit über die Schriftmäßigkeit der Glaubenssäze und der Lebensregeln.

Drittes Lehrstükk.

Von der Taufe.

§. 136. Die Taufe als Handlung der Kirche bezeichnet nur den Willensact, vermittelst dessen diese den Einzelnen

in ihre Gemeinschaft aufnimmt; insofern aber auf derselben die wirksame Verheißung Christi ruht, ist sie zugleich der Leiter für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit, wodurch der Einzelne in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen 396
wird.

1. Schon oben [1] ist das wesentliche in unserm Saz bevorwortet, daß nämlich die Aufnahme eines Einzelnen in die christliche Gemeinschaft und dessen Rechtfertigung oder Wiedergeburt nur ein und derselbe Act sein könne. Sonst müßte auch, wenn die Aufnahme in die Kirche allein eine Handlung dieser sein sollte, da dieselbe ohne Theilnahme von dem heiligen Geist nicht zu denken ist, das höchste Wesen sich bei der Vorbereitung seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur unter der Form des Gemeingeistes leidend verhalten. Wie aber die Ausgießung des heiligen Geistes durch Christum bedingt ist [2] und auf seiner Verheißung beruht: so muß auch dasselbe gelten von der Ertheilung des Geistes an jeden Einzelnen, wenn doch auch der Geist, wie dies zur Einheit der Kirche nothwendig ist, Allen auf dieselbe Weise von Christo kommen soll. Die christliche Kirche ist also einer großen Unsicherheit dadurch enthoben, daß Christus selbst die Taufe als den Act der Aufnahme in die Kirche angeordnet hat. Denn nun ist jede solche Aufnahme eine That Christi selbst, wenn sie auf die von ihm angeordnete Weise und seinem Befehl gemäß vollzogen wird. Daher nun kann die christliche Kirche eben so wenig auf der einen Seite von dieser Form der Aufnahme durch die Taufe abgehn, als auf der andern Seite zweifeln, daß in jedem Fall, wo der Befehl Christi gehörig vollzogen wird, nicht auch seine Verheißung, daß mit dieser Aufnahme die Seligkeit des Menschen beginne, in Erfüllung gehen solle. Denn wie das lezte ein Zweifel wäre an der erlösenden Macht Christi selbst: so wäre das erste ein Wagestükk, welches nicht von dem göttlichen

---

[1] §. 114, 2. [2] 124, 3.

397 Geist ausgehn könnte, der alles von Christo nimmt. — Wenn nun hiedurch fest steht, daß die Taufe in der Kirche erhalten bleiben muß, wie sie sie überkommen hat: so kann doch keine Auskunft darüber verlangt oder ertheilt werden, ob und wie das äußerliche dieser Handlung mit dem innern Gehalt und Zwekk derselben zusammenhängt. Vielmehr können wir hierüber nur sagen, daß wenn Christus zu demselben Zwekk eine ganz andere äußere Verrichtung angeordnet hätte, wir diese eben so heilig halten und dieselben Ergebnisse davon erwarten würden. Nur soviel ist gewiß, daß wenn Christus hiezu etwas ganz neues besonders eingesezt hätte, uns obliegen würde, Beziehung und zwar möglichst erschöpfende zwischen diesem Aeußern und dem angegebenen Inneren aufzusuchen, indem wir uns nur im äußersten Nothfall dazu verstehen würden bei einer Einsezung Christi eine reine Willkühr anzunehmen. Anders ist es, da Christus seine Einsezung an etwas schon vorhandenes angeknüpft hat, und die Taufe schon geschichtlich bedingt war durch den Zusammenhang mit der Verkündigung des Johannes. Denn diese geschichtliche Begründung kann uns nun vollkommen genügen, ohne daß wir weder versucht sein dürfen die auf ihrem Gebiet allgemein bekannte Symbolik weiter auszuspinnen als auch schon in der Schrift geschieht, noch auch dieselbe für so wesentlich zu halten, daß man behaupten könnte die Handlung selbst sei nur vollständig und könne ihren Zwekk erreichen, wenn sie auch äußerlich so eingerichtet ist, daß jene Bedeutsamkeit darin vollkommen hervortreten kann.

2. Ohnerachtet dieses unläugbaren Zusammenhanges aber zwischen der Taufe Christi und der des Johannes kann man doch ohne jener etwas zu entziehen schwerlich behaupten, daß sie völlig dasselbe gewesen mit dieser [1]. Denn wenn auch bei der Taufe
398 Johannes die Idee des Reiches Gottes durch die Erlösung zum

[1] S. Gerh. loc. IX. p. 101 sq.

Grunde gelegen: so war doch, ehe er selbst Jesum in dem Taufact erkannt hatte, die Person des Erlösers für ihn selbst und seine Täuflinge eine unbestimmte. Man müßte daher wenigstens unterscheiden zwischen seiner Taufe vorher und seiner Taufe nachher, so daß die erste jedenfalls, um einer christlichen Taufe gleich zu sein, noch einer Ergänzung bedurft hätte. Allein dieser Unterschied würde doch nur von Bedeutung sein, wenn Johannes nachher auf den Namen Jesu getauft hätte, welches doch alle Umstände zusammengenommen [1] eher zu verneinen ist als zu bejahen. Und so würde doch schwerlich zuzugeben sein, daß die Taufe Johannes schon habe können weder die Aufnahme in die christliche Kirche sein, noch auch ein Bad der Wiedergeburt; mithin würde sie auch nur können der Taufe Christi für identisch erklärt werden, entweder wenn man beide für gleich unwirksam erklärt [2], oder wenn man den Unterschied zwischen dem alten und neuen Bund so gut als aufhebend behaupten wollte, Johannes habe auch ohne bestimmte Beziehung auf Christum doch schon dasselbe geben können, was Christus gab. — Wogegen auf der andern Seite nicht nur nicht behauptet werden kann, daß für die von Johannes getauften die Anerkennung Jesu als des Christs nicht hinreichend gewesen sei als Ergänzung, sondern eine neue Taufe unerlaßlich; sondern es erhellt auch überhaupt nicht, daß so lange der Erlöser noch lebte, die Taufe überall nothwendig gewesen sei, um in Gemeinschaft mit ihm zu treten. Vielmehr
scheint, wenn er einem durch sein Wort Vergebung der Sünden 399
ertheilt und ihn zu seiner Nachfolge aufgefordert hatte: so war diese Aufnahme schon seine That, und die Taufe würde nur als eine völlig inhaltsleere Handlung hinzugekommen sein. Wie denn

---

[1] Vgl. Joh. 3, 22 flgd. und Ap. Gesch. 19, 3—5.

[2] Wie Zwingli de ver. rel. p. 208. Quid vero distent Joannis baptismus et Christi multa tum olim tum nunc est quaestio, sed inutilis plane, nam discrimen omnino nullum est . . . Nihil efficiebat Joannis tinctio . . .: nihil efficit Christi tinctio etc.

auch nicht behauptet werden kann, daß auch nur die Apostel, geschweige denn alle zumal galiläische Jünger Christi, die Taufe Johannis empfangen hätten, und noch weniger daß Christus selbst auch nur Einen getauft [1], dem dann das Geschäft an Andern obgelegen hätte. Daher ist hier vorzüglich der Unterschied anwendbar zwischen der noch einzurichtenden und der schon bestehenden Kirche, und gar nicht zu verwundern, wenn unter den Christen, die nicht durch die schon bestehende Kirche gewonnen worden, Manche ungetauft waren. Denn die persönliche Erwählung Christi muß für sich als ein Act seines Willens vollkommen hinreichend gewesen sein, um beides zu begründen, was unser Saz der Taufe zuschreibt, die Anwendung des göttlichen Rathschlusses der Erlösung auf den Einzelnen, und die Versezung desselben in die Gemeinschaft mit Allen schon Gläubigen. Woraus denn am besten erhellt, wie die Taufe als allgemeine Anordnung Christi an die Stelle seiner einzelnen persönlichen Erwählung getreten ist.

3. Halten wir nun diesen Gesichtspunkt fest, und denken uns jeden Taufact, damit er dieses leisten könne, als einen Beschluß der gesammten Kirche, dem folglich auch wegen der Wirksamkeit des h. Geistes in seiner ganzen Fülle das höchste kanonische Ansehen einwohnte: so daß die Kirche keinen taufen könnte, der nicht eben so reif und bereit wäre, das neue geistige Leben in der Gemeinschaft mit Christo wirklich zu beginnen, wie dies von Jedem gelten muß, den Christus selbst erwählte: so fehlte dann jede Veranlassung Fragen aufzuwerfen, welche sich auf die
400 Möglichkeit beziehen, daß Taufe und Wiedergeburt könnten getrennt sein; sondern wir könnten ohne weiteres behaupten, es werde Jeder wiedergeboren in der Taufe und nur durch dieselbe. Denn indem der gesammten Jüngerschaft der heilige Geist verliehen worden, habe sich auch die göttliche Thätigkeit zur Wiedergeburt und Rechtfertigung so ausschließlich an die Verwaltung der Taufe geknüpft, daß Jeder den die Kirche Gott in der Taufe

---

[1] Joh. 4, 2.

darstelle, nicht nur deshalb gleichsam nachträglich von ihm aner-
kannt werde, sondern schon mit der Taufe selbst Antheil an dem
h. Geist und Kindschaft Gottes erhalte. Nun aber ist dieses in
der Wirklichkeit nicht der Fall, sondern die Taufe wird immer
nur zuerkannt und verrichtet von einem relativ für sich abgeschlos-
senen Theil der Kirche, und zwar in einem Durchgangspunkt
seiner Entwikklung, dem also keine solche kanonische Vollkommen-
heit in seinen einzelnen Handlungen zukommt. Daher werden
auch alle einzelnen Taufhandlungen sich nur mehr oder weniger
der vollkommnen Richtigkeit annähern; und wenn wir noch hin-
zunehmen, daß der Moment der Wiedergeburt des Einzelnen
menschlicherweise nicht genau bestimmt noch weniger genau vor-
ausgesehen werden kann: so wird jene vorauszusezende nur un-
vollkommne Richtigkeit in Darreichung der Taufe sich darauf zu-
rükkführen, daß die Kirche sich nicht ganz auf dieselbe Weise der
Taufe eines Katechumenen nähert, wie die Seele desselben, wenn-
gleich auch dieses durch Thätigkeiten der Kirche vermittelt wird,
zur Wiedergeburt fortschreitet, so daß, was unter jener Voraus-
sezung der Kirche ein schlechthin einfaches wäre, nun in zwei
Reihen zerfällt, die auch in zwei verschiedenen Momenten endigen.
Wenn nun wol nachzuweisen wäre, daß die Reihe von Thätig-
keiten der Kirche, welche die Annäherungen zur Wiedergeburt be-
wirkt, weil weniger persönlich und unmittelbarer von der Kraft
des göttlichen Wortes ausgehend, auch genauer den Einfluß der
Gesammtheit darstellte als die andere, und daher das vollkom- 401
menste in diesem unvollkommnen Zustande dieses wäre, wenn die
Verrichtung der Taufe sich jedesmal an den richtig erkannten
Moment der Wiedergeburt anschlösse: so liegt doch unverkennbar
in der Natur der Sache, daß die Neigung der Kirche zu taufen
den innerlichen auf die Wiedergeburt abzwekkenden Wirkungen
des Geistes bald voraneilen wird und bald hinter denselben zu-
rükkbleiben, je nachdem diejenigen, welchen das Taufen obliegt,
in ihrer Schäzung des innern Zustandes des zu taufenden auf
diese oder jene Seite hinüberschwanken. Daher finden wir gleich-

sam um uns über diese Unvollkommenheit zu beruhigen schon aus der apostolischen Zeit beide Formen des Auseinandertretens,[1] die Mittheilung des Geistes vor der Taufe und die Taufe vor jener, und daß die Differenz diese Momente jezt größer sein kann als damals, leuchtet von selbst ein. Aber in jedem Fall wenn die entscheidenden Gnadenwirkungen des Geistes vorangehn, ist dies eine gebieterische Aufforderung, die Taufe als Aufnahme in die Gemeinschaft unmittelbar darauf folgen zu lassen; und umgekehrt ist das Vorangehn der Taufe nur zu rechtfertigen durch den festen und in der lebendigen Thätigkeit der Kirche begründeten Glauben, daß nun auch die Wiedergeburt des Aufgenommenen aus den Einwirkungen der Gesammtheit hervorgehen werde. Im Ganzen betrachtet würde also doch immer die Masse der Getauften und die der Wiedergebornen dieselbe sein, nur wird es vermöge jener Schwankungen, aber immer je vollkommner die Kirche ist in desto geringerem Verhältniß zum Ganzen, einige Wiedergeborne geben die noch nicht getauft sind, die aber ein wohlbegründetes Recht hätten schon in die Kirche aufgenommen zu sein, und eben so Getaufte die noch nicht wiedergeboren aber der göttlichen Gnade
402 zur Wiedergeburt durch das Gebet der Kirche auf das wirksamste empfohlen sind. Daher denn die Beziehung beider Momente auf einander als wesentlich immer dasselbe zum Grunde liegt, und beide als schlechthin zusammengehörig gedacht werden müssen, wie sehr sie auch bisweilen in der Zeit auseinander treten.

4. Hieraus nun ergiebt sich leicht, wie weit die Meinungen über Werth und Wirksamkeit der Taufe auseinander gehen können, ohne daß wir berechtigt wären weder die nach der einen noch die nach der andern Seite hin am weitesten auseinandergehenden für unchristlich zu erklären. Denn geht man zuerst davon aus, daß in dem dermaligen Zustand der Kirche Taufe und Wiedergeburt nicht immer zusammentreffen: so bezeichnet man dies

---

[1] Ap. Gesch. 10, 44—47 vergl. mit 2, 38. 41 und 19, 6.

nur am stärksten, wenn man sagt, auch wenn einmal beide zusammentrafen, sei dies nur zufällig, und keineswegs werde einer dadurch wiedergeboren, daß man ihm die Taufe andient. Eben dieses aber, wogegen doch richtig verstanden nichts einzuwenden ist, läßt sich auch so ausdrükken, daß die Taufe an und für sich innerlich nichts bewirke, sondern nur ein äußeres Zeichen sei von dem Eintritt in die christliche Kirche [1]. Dieses nun ist ebenfalls wahr, aber nur wenn man sich die äußere einzelne Handlung, wie ihr größtentheils ihr Zeitpunkt äußerlich bestimmt wird entweder durch allgemeine gottesdienstliche Ordnungen oder durch besondere Verhältnisse, unabhängig denkt von der Thätigkeit des Geistes in der Kirche; das heißt, es ist wahr, aber nur als die Beschreibung von der Unvollkommenheit der Kirche in dem Punkt der Taufe, soll es aber die ganze und allgemeine Beschreibung der Taufe sein, so ist es falsch. Denn freilich ohne die Thätigkeit des Geistes ist die Wassertaufe nur eine äußere Verrichtung die Christus selbst für unzureichend erklärt [2]; aber die 403
Taufe soll, wie am ersten Pfingsttage die erste in der eigentlichen Kirche so auch immer, durch die Thätigkeit des Geistes hervorgerufen werden, und mit derselben innig verbunden sein. Wird aber diese Behauptung, deshalb weil die Taufe doch an und für sich nicht die Wiedergeburt hervorbringe, alles aber allein auf die Wiedergeburt ankomme, bis dahin ausgedehnt, daß man sagt, entweder die Taufe sei überflüßig und unterbleibe besser, oder wenigstens es gebe keinen andern Grund sie beizubehalten, als nur die löbliche Ehrerbietung vor alten Institutionen: so dreht die leztere Ansicht das eben dargelegte Verhältniß zwischen der

---

[1] Zwingl. l. c. p. 220. Externa vero res est quum tinguntur . . . ac verae rei signum ac cerimonia. . . . Sic sunt ceremoniae exteriora signa, quae accipientem aliis probant, eum se ad novam vitam obligavisse etc.

[2] Und zwar, wie der Zusammenhang von Joh. 3, 5. ergiebt, auch wenn sie ein Bekenntniß der Bußfertigkeit ist.

Johanneischen Taufe und der christlichen so weit um, daß die lezte nur als ein je länger fortgesezt desto bedeutungsloserer Anhang zu der ersten erscheint; die zuerst angegebene Ansicht aber, indem sie den Zusammenhang zwischen den Einwirkungen der Gemeinschaft, welche durch die Taufe gekrönt werden, und der inneren Entwikklung des Einzelnen bis zur Wiedergeburt aufhebt oder wenigstens nicht gestatten will, daß er äußerlich hervortrete, hebt sie eigentlich die Kirche selbst, mindestens ihr äußere Bestehen, auf, und die christliche Gemeinschaft kann in allem Aeußeren nur so schattenartig und fast zufällig erscheinen wie es in der Quäkerischen Gesellschaft der Fall ist. Aber schlechthin unchristlich kann auch diese Ansicht nicht genannt werden, weil sie die Taufe nur als ein äußerliches herabsezt um den Werth des inneren nämlich der Wiedergeburt allein zu erheben [1]. — Geht man auf der
404 andern Seite davon aus, daß Wiedergeburt und Eintritt in die Gemeinschaft der Gläubigen wesentlich mit einander verbunden und gegenseitig durch einander bedingt sind, um so mehr als von dieser Gemeinschaft auch alle Wirkungen des Geistes ausgehen, welche die Wiedergeburt herbeiführen: so ist der nächste und ursprünglichste Ausdrukk dafür der, daß eine und dieselbe Reihe von Handlungen der Kirche dieses doppelte Ende habe, die Taufe und die Wiedergeburt. Auch dieses nun ist allerdings wahr, aber nach dem obigen nur als Beschreibung von einer Vollkommenheit der Kirche, welche auf keinem einzelnen Punkte wirklich gegeben ist, und in keiner einzelnen Handlung wirklich erscheinen kann. Wird nun aber hieraus weiter gefolgert, weil dann doch das eine Ende durch das andere müsse bedingt sein, die Taufe aber nicht könne bedingt sein durch die Wiedergeburt; — indem dies weil die Wiedergeburt nur an der Wirklichkeit des neuen Lebens erkannt wer-

---

[1] So stellt sich das Verhältniß dieser Ansicht zur Kirche dar in der klassischen Stelle bei **Rob. Barclay** Apol. Th. XII. p. 269. Ea hac in re sicut in plerisque aliis inter nos et adversarios stat differentia, quod frequenter nedum formam et umbram substantiae et virtuti praeponunt, sed umbram saepe opposite ad substantiam stabiliunt.

den könne, eine Wirksamkeit in der Kirche voraussetze vor dem
Aufgenommensein in dieselbe, welches ungereimt sei, — so müsse
im Gegentheil die Wiedergeburt bedingt sein durch die Taufe;
und wie die früheren der Wiedergeburt vorarbeitenden Zustände
des Einzelnen durch frühere Thätigkeiten der Kirche hervorge-
bracht wären, so sei auch die Wiedergeburt selbst nur hervorzu-
bringen durch die lezte Thätigkeit der Kirche in dieser Reihe näm-
lich durch die Taufe: so ist auch dieses wahr und richtig, wenn
es in einem rein geistigen Sinn genommen und auch bei der
Taufe als leztem Ende jener Reihe nur auf das innere an einen
bestimmten Moment nicht gebundene gesehen wird, nämlich auf
die Neigung der Kirche sich zu verbreiten, welche nur durch die Wie- 405
dergeburt neuer Glieder zum Ziel gelangt. Nehmen wir nun noch
dazu daß auch dem eignen Bewußtsein die innere Thatsache der
Wiedergeburt nicht eher auf zeitliche Weise zur völligen Gewißheit
kommt als durch die fortschreitende Heilung [1], und daß es eine
Zeitlang immer wieder gefährdet werden kann durch alles was
die Heiligung unterbricht und hemmt: so muß auch in dieser Be-
ziehung zugegeben werden, daß allerdings die Wiedergeburt als in-
neres Besizthum bedingt ist durch die Taufe. Denn nun kann
sich das persönliche Selbstbewußtsein, wenn es unsicher hin und
her schwankt, an dem in der Taufe ausgesprochenen und durch
das Gebet im Namen Christi geheiligten Gemeinbewußtsein stär-
ken und befestigen [2]. Falsch aber wird dieselbe Behauptung,
wenn sie zeitlich genommen und auf die äußere Handlung bezo-
gen werden soll, und noch mehr wenn man sich dieses zugleich
von den Motiven, die dabei zum Grunde liegen sollen, und von
deren vorgängiger Wirkung getrennt denkt. Denn alsdann kommt
die ungeheure Behauptung heraus, daß Gott nothwendig denje-

[1] Vgl. §. 108, 3.

[2] Ita baptismus intuendus est et nobis fructuosus faciendus, ut in hoc freti corroboremur et confirmemur, quoties peccatis aut conscientia gravamur. Luth. Catech. maj.

nigen rechtfertigen müsse, dem die Kirche die Taufe angedeihen läßt, wie wenig auch dieses in seinem inneren Zustande möge gegründet sein. Solche an das magische streifende daher tadelnswerthe und gefährliche Verunstaltungen, gegen welche vorzüglich die vorhin angeführten nach der entgegengesezten Seite hin einseitigen Behauptungen gerichtet sind, können wir doch auch nicht für schlechthin unchristlich erklären, insofern als diese der Kirche zugeschriebene Macht doch immer auf Christum zurükkgeführt, und als Frucht der Taufe auch nicht bloß die Erlassung der Sünde son-
400 dern auch die lebendige Vereinigung mit Christo dargestellt wird. — Was nun zwischen diesen Punkten als kirchliche Lehre mit dem nöthigen freien Spielraum festgestellt werden kann, wird in den folgenden Säzen entwikkelt.

§. 137. **Erster Lehrsaz.** Die nach der Einsezung Christi ertheilte Taufe verleiht mit dem Bürgerrecht in der christlichen Kirche zugleich die Seligkeit in Bezug auf die göttliche Gnade in der Wiedergeburt.

Conf. Aug. IX. De baptismo docent quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia dei. — Art. Smalc. V. Baptismus nihil est aliud quam verbum dei cum mersione in aquam secundum ipsius institutionem et mandatum . . Quare non sentimus cum Thoma qui dicit deum spiritualem virtutem aquae contulisse. . quae peccatum per aquam abluat. Non etiam facimus cum Scoto, qui docet baptismo ablui peccatum . . et hanc ablutionem fieri tantum per Dei voluntatem, et minime per verbum et aquam. — Conf. Saxon. Ego baptizo te, id est ego testificor hac mersione te ablui a peccatis et recipi iam a vero deo . . quem agnoscis . . et certo statuis tibi tribui beneficia, quae in evangelio promisit, te esse membrum ecclesiae dei. — Luth. Catech. maj. Sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat. . . Eo enim quod te aqua perfundi sinis baptismum nondum percepisti aut servasti ut inde aliquod emolumenti ad te redeat. . . Deinde hoc quoque dicimus non summam vim in hoc sitam esse, num ille qui baptizetur credat necne; per hoc enim baptismo nihil detrahitur. — Expos. Simpl. XIX. p. 68. In

baptismo enim signum est elementum aquae, ablutioque illa visibilis quae fit per ministrum. Res autem significata est regeneratio vel ablutio a peccatis. — p. 71. Baptizari in nomine Christi est inscribi initiari et recipi . . in haereditatem filiorum Dei . . et 407
donari varia dei gratia ad vitam novam. — Conf. Gallic. XXXV. p. 123. Baptismus nobis testificandae nostrae adoptioni datus, quoniam in eo inserimur Christi corpori, ut eius sanguine abluti, simul etiam ipsius spiritu . . renovemur . . . — Conf. Belg. XXXIV. p. 192. Mandavit ut omnes qui sui sunt . . baptizentur, ut eo significet, quod sicuti aqua in nos infusa . . sordes abluit, sic et sanguis Christi per Spir. s. idem praestat interne in anima, adspergens eam et a peccatis suis vult mundans, nosque ex filiis irae in filios dei regenerans. — Colloq. Lips. p. 400. Obwol die Gnade Gottes durch die Taufe nicht ex opere operato . . wie auch nicht durch die bloße äußere Abwaschung die Seligkeit wirke: so geschehe es doch kraft des Wortes der Einsezung und Verheißung vermittelst der Taufe.

1. In den Aeußerungen beider protestantischen Kirchengemeinschaften ist ein gewisses Schwanken unverkennbar, so daß wenn man die verschiedenen Stellen vergleicht, es nicht leicht ist zu entscheiden, ob in der Taufe etwas von der einen Seite gegeben und mitgetheilt wird und von der andern Seite erworben, oder nur etwas angedeutet und bezeugt oder angeboten wird. Indem nun unser Saz dieses Schwanken nicht theilt, und sich dabei auf die der Taufe am meisten zuschreibende Seite stellt: so wird es je größer die Wirkung ist, welche der Taufe beigelegt wird, um desto wichtiger genau zu bestimmen, was zu der Einsezung Christi, an welche diese Wirkung geknüpft ist, gehöre. Wenn sich nun hiebei zuerst unterscheiden läßt, die Handlung selbst und die Meinung, in welcher sie verrichtet wird: so ist die erstere für sich allein nur die äußere Seite der Taufe, die leztere hingegen die innere; und da nun auch die angegebene Wirkung etwas rein geistiges und innerliches ist, so liegt schon hierin, daß durch die äußere Handlung für sich allein jene Wirkung nicht kann hervorgebracht werden, sondern der Zusammenhang zwischen beiden nur vermittelt sein kann durch die zum 408

Grunde liegende Meinung. Diese nun ist nach den Worten Christi selbst [1], und der ursprünglichen Auslegung, welche seine Jünger durch die That davon gemacht haben [2], die Aufnahme in die Gemeinschaft der Jünger; denn nur in dieser Gemeinschaft findet sich das von der Erregung des Glaubens oder dem „zu Jüngern machen" unterschiedene „Haltenlehren" alles dessen, was Christus befohlen hat. Nur hängt die Wirksamkeit der Handlung nicht davon ab, daß diese Absicht rein und unvermischt oder daß sie überhaupt jedesmal mit bestimmtem Bewußtsein in demjenigen vorhanden sei, welcher die Taufe verrichtet [3]. Denn die Handlung ist nicht die irgend eines Einzelnen, sondern der Einzelne verrichtet sie nur vermöge der Vollmacht, welche er dazu von der Kirche erhalten hat, und also als eine Handlung der Kirche. Die Meinung der Kirche aber kann bei Ertheilung dieser Vollmacht nur jene richtige und wahre gewesen sein. Um dieser Voraussezung willen steht deshalb auch für alle Zeiten, in denen die Kirche in eine Mehrheit relativ entgegengesezter Gemeinschaften getrennt ist, allgemein fest: daß die Taufe, welche eine von ihnen verrichten läßt, nicht nur für diese selbst gültig ist, sondern für alle insgesammt, weil sie alle die Absicht haben, durch die Taufe in die christliche Kirche aufzunehmen. Ja gesezt, eine oder die andere fügte der Handlung etwas hinzu, was eine besondere Beziehung auf ihre Parthei enthielte: so würden die anderen diesen immer nicht sachgemäßen Zusaz zwar wol berichtigen oder für nichtig erklären, die Gültigkeit der ganzen Handlung aber, so nur die Einsezung darin unangefochten geblieben ist, deshalb
409 nicht anfechten. Und dies erstrekkt sich mit Recht auch auf häretische Partheien; denn sie selbst halten sich für die wahren Christen und ihre Absicht bleibt immer in die Christenheit aufzunehmen; beabsichtigen sie nun dabei freilich zugleich auch die Fortpflanzung ihrer Kezerei: so braucht die rechtgläubige Kirche nur

[1] Matth. 28, 19. 20. [2] Ap. Gesch. 2, 41. 47.

[3] Nämlich hierauf ist noch der Kanon anzuwenden: Licet uti sacramentis quae per malos administrantur. Conf. Aug. VII. und anderwärts.

dieser in ihren Getauften kräftig entgegen zu arbeiten, ohne daß sie deshalb die ursprüngliche gemeinsame Grundlegung niederzureißen brauchte. — Was nun die Handlung selbst betrifft, so ist aus den Beschreibungen derselben in den angeführten Stellen nur vorzüglich zu berükksichtigen, daß nicht nur das Wasser an und für sich abgesehen von der Handlung gar nicht in Betracht kommt, sondern auch die äußere Handlung, gleichviel ob gänzliche oder theilweise Untertauchung — eine von der lezteren Art aber ist jede Ueberschüttung oder auch nur Besprengung mit Wasser — in keiner Verbindung mit der Absicht steht, als nur durch das Hinzukommen des göttlichen Wortes, und ohne dieses also unvollständig wäre. So einleuchtend aber dieses auch ist, so wenig möchten wir damit zugleich behaupten, daß durch die Einsezung Christi das Aussprechen bestimmter Worte während der äußeren Handlung geboten, und also eine Taufe ohne diese überall und immer gleichmäßig auszusprechenden Worte ungültig sei. Sondern zu der Handlung soll nur hinzukommen die Vergegenwärtigung desjenigen göttlichen Wortes, worauf die Jüngerschaft beruht, welches denn freilich ist das Wort vom Vater, Sohn und Geist; und durch die Berufung auf dieses Wort als für den Taufenden und den Täufling von gleich heiliger Bedeutung soll die Taufe ihre höhere Bedeutung erhalten, indem sie die Absicht der Kirche und den mit ihr übereinstimmenden Wunsch des Täuflings ausdrükkt. Von dem Aussprechen der üblichen Formel kann man nur reden als von einer uralten kirchlichen Ueberlieferung; als allgemeine Regel aber ist nur diese auszusprechen,
daß wie Jeder die Taufe nur vermöge einer kirchlichen Vollmacht 410
verrichtet, er sie auch so verrichten soll wie es dieser gemäß ist. Daher kann es auch nicht richtig sein, die Gültigkeit der Taufe von verschiedenen Religionspartheien davon abhängig zu machen, ob sie nichts an dieser Formel ändern, als wäre diese das Substantiale der Taufe [1]. Denn eine solche Foderung brächte uns

[1] Vgl. Gerhard loc. th. IX. p. 90.

gewiß in Zwiespalt mit der Taufe der Jünger Christi während seines Lebens, indem sie damals nicht können auf den h. Geist getauft haben [1]. Ja auch ob die Apostel hernach vom Pfingsttage ab diese Formel ausgesprochen und in der Anweisung Christi das Gebot eines solchen Aussprechens gefunden haben, wird wol nie können ausgemacht werden. Wie man also von vorausgesezten Nothfällen, so wie sie nie eintreten können, Veranlassung genommen hat zu fragen, ob in einem solchen nicht das Wasser durch etwas anderes ersezt werden könne: so könnte man auch fragen, wenn man doch in den Fall kommen kann, daß die Worte für den Täufling müssen durch Zeichen ersezt werden, ob zwar Zeichen, die doch nicht die Worte selbst wiedergeben sondern nur den Sinn, gültig sein sollen, andere ausgesprochene Worte aber von demselben Sinn nicht. Das aber ist bei weitem das wesentlichere in dieser die Taufe mit constituirenden Beziehung auf das göttliche Wort, daß eben dieses Wort dem Täufling bekannt und von demselben anerkannt sein muß. Denn das liegt offenbar darin, daß das zum Jünger machen, welches nur durch die Kraft des Wortes geschehen kann, dem Taufen vorangestellt wurde; denn dies finden wir auch in der Handlungsweise der Apostel, soweit unsere Nachrichten gehen, überall beobachtet. Wie sich denn auch ohne dieses die Vollständigkeit der Handlung nicht denken läßt. Denn wie die Kirche nur durch das Hinzukommen des Wortes zu der äußeren Verrichtung ihre Absicht ausspricht, so spricht auch der Täufling nur dadurch, daß er sich dieses Wort aneignet, seine Zustimmung zu dieser Absicht aus.

2. Aus dem, was hier über das Wesen der Handlung gesagt worden, besonders daraus, daß das Bekenntniß des Täuflings zu dem der Handlung zugehörigen Wort erfordert wird, folgt schon auf das deutlichste, daß auch der Glaube des Täuf-

[1] Joh. 4, 2. vgl. 7, 39.

lings erfordert wird schon dazu, daß die Handlung wirklich das
sei, als was sie gemeint wird. Dies liegt auch schon in beiden
Aussprüchen Christi über die Taufe [1]. Denn wenn wir uns
auch in dem einen das zu Jüngern machen und Taufen auf das
innigste verbunden denken wollen: so liegt doch in dem ersten
eine Bearbeitung, welche durch das andere nur ihre Vollendung
erlangen soll, und welche von Anfang an nur eine Annäherung
an den Glauben sein kann, und sie bekäme auch in der Taufe
noch nicht ihre Vollendung, wenn nicht der Täufling schon bereit
ist, sich zu dem Wort der Taufe zu bekennen. Eben so kann
auch der Glaube, den Christus in der andern Stelle vorangehn
läßt vor der Taufe, nur derselbe sein, von dem wir immer reden.
Petrus zwar scheint [2] nur die Buße und noch nicht den Glau=
ben vor der Taufe zu verlangen; allein es war doch die Buße
in Bezug auf den Antheil, den sie als Mitglieder des Volkes an
der Verwerfung Christi genommen hatten, welche nur unter Vor=
aussezung einer durch Petri Rede in ihnen zu Stande gekomme=
nen Anerkennung Christi und Ueberganges auf seine Seite mög=
lich war, und hierin muß der Glaube schon liegen. Und wie
Petrus diese Aufforderung an das Ende seiner Predigt stellt, ist
er also von derselben Voraussezung ausgegangen wie Paulus [3], 412
und überzeugt gewesen, daß in so Vielen sie es überhaupt ver=
mochte, seine Predigt den Glauben schon bewirkt habe. Dem ge=
mäß ist auch von der Kirche, wie sie immer in der Predigt be=
griffen ist, zu denken, daß sie ihre Predigt durch die Taufe nicht
unterbrechen, sondern beschließen werde. Nun wird zwar in den
obigen Stellen auch ausgesagt, daß die Taufe vollständig und rich=
tig sei auch ohne den Glauben, und damit stimmt, daß auch An=
dere den Glauben als eine Frucht und Folge der Taufe dar=
stellen; allein gegen beides müssen wir Widerspruch einlegen.

---

[1] Matth. 28, 19. 20. und Mark. 16, 16.

[2] Ap. Gesch. 2, 38.

[3] Röm. 10, 17.

Denn wird die Taufe schlecht empfangen, wenn sie ohne Glauben empfangen wird: so ist sie auch nicht gut gegeben. Die Anordnung selbst weder in ihrem Ursprung als Einsezung Christi betrachtet noch auch in ihren näheren Bestimmungen als Anordnung der Kirche verliert dadurch freilich nicht das mindeste von ihrem Werth, aber doch nur, weil die Kirche nie kann bestimmt haben, daß es gleichgültig sei, Gläubige zu taufen oder noch Ungläubige. Aus demselben Grunde aber ist dann die Taufe als Handlung des Einzelnen nicht eine solche gewesen, daß die Kirche ihr beifallen und sie ganz für die ihrige erkennen kann, und gehören auf jeden Fall solche Taufhandlungen zu der unvollkommenen Verwaltung der Kirche. Soll aber damit nur bevorwortet werden, daß es auch in solchen Fällen keiner Wiederholung der Taufe bedürfe, so muß dies schärfer ausgedrükkt werden, damit man nicht scheine offenbare Unvollkommenheiten zu übersehen. Die Taufe nämlich bleibt nur so lange unwirksam, als sie zu früh ertheilt worden ist, bis nämlich das Werk der Predigt vollbracht und durch dieselbe der Glaube erwekkt worden ist. Ein anderes ist es mit der Behauptung, daß der Glaube aus der
413 Taufe als eine Frucht derselben hervorgehe [1]. Sie streitet offenbar gegen die ganze apostolische Praxis und gegen die ganze Erfahrung der Kirche bei der Vergrößerung durch Taufen in Masse; ja auch im einzelnen, wenn übereilter Weise ein noch Ungläubiger getauft worden ist, verläßt sich die Kirche nicht auf die Taufe, sondern sezt die Predigt in dem ganzen Sinn des Wortes fort, und wenn so späterhin der Glaube entsteht, wird kein einfacher Christ dies der schlecht verwalteten Taufe zuschreiben, sondern dem, was die Kirche in Folge der Taufe gethan. — Von einer solchen vollständigen Taufe, welche den Glauben des Täuflings

---

[1] S. Gerh. loc. IX. p. 152., wo der Saz, daß durch die Taufe in dem Herzen des Getauften der Glaube entzündet werde, zwar aufgestellt ist, der Zusammenhang zwischen beidem aber auch nicht im mindesten nachgewiesen.

schon in sich schließt, sagen wir nun aus, daß sie die Seligkeit bewirkt, aber nur mit dem Bürgerrecht in der christlichen Kirche, das heißt nur in sofern durch sie die Aufnahme in die Gemeinschaft vollzogen wird. Hiegegen könnte man sagen, wenn die Taufe den Glauben voraussezt, so gehe auch die Seligkeit schon der Taufe voran, indem wir selbst den Glauben erklärt haben [1] als die Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi; und die Beachtung dieses Einwurfs ist am meisten geeignet, das ganze Sachverhältniß ins Licht zu sezen. Er geht nämlich zurükk auf das Verhältniß unseres Abschnitts. Der Glaube als Zustand des Einzelnen ist jene Aneignung, aber es giebt so wie eine Wirksamkeit der angeeigneten Vollkommenheit Christi so auch einen Genuß der angeeigneten Seligkeit Christi nur in der Gemeinschaft der Gläubigen; in welchem sich daher der Glaube entwikkelt, der will auch in diese Gemeinschaft eintreten. In 314
diesem Sinne nun wird auch die Taufe, als die unmittelbare Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen, die Versiegelung der göttlichen Gnade genannt [2], weil durch sie der wirkliche Genuß derselben sicher gestellt wird. Darum kann auch Jeder solche angesehen werden als die Taufe fordernd, welche dann die Kirche gewährt, wie in andern Fällen auch umgekehrt die Kirche sie anbietet und der gläubig gewordene sie annimmt. In demselben Sinne nannten wir sie auch den Leiter der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit, weil nur in der Gemeinschaft der Einzelne die Vergebung der Sünden, welche wesentlich durch die Wirksamkeit des neuen Gesammtlebens bedingt ist, und die Kindschaft Gottes, welche wesentlich durch das Bürgerrecht mit den Heiligen bedingt ist, in Besiz nehmen kann. Will man nun in Worten trennen, was der Sache nach unzertrennlich verbunden ist: so werden wir auf der einen Seite sagen können, wo der Glaube ist, da muß auch die Bekehrung gewesen sein, und wo die ganze Wiedergeburt, da ist auch die Rechtfertigung. Also ist, wenn der Glaube

[1] S. §. 108.
[2] Heidelb. Catech. Fr. 69—72.

schon vor der Taufe da war, auch alles was man als Frucht der Taufe darzustellen pflegt, schon vorher da gewesen, die Taufe bewirke also eigentlich nichts, sondern sie bezeuge nur, was schon bewirkt sei, und deute es an; und so kann sich demnach die eine Klasse von symbolischen Stellen so ausdrükken, ohne doch der wahren Kraft der Taufe eigentlich etwas zu entziehen. Auf der andern Seite kann man sagen, ist auch der Glaube bei der Taufe noch nicht gewesen, so wird er doch nicht nur nach der Taufe, sondern da diese der Anfang der ganzen Reihe von Thätigkeiten ist, welche die Kirche auf den Getauften richtet, durch die Taufe entstehen, und also geht aller Zusammenhang des eig-
415 nen geistigen Lebens mit der Vollkommenheit und Seligkeit Christi um so mehr von der Taufe aus, als man wenn man sich den Fall dächte, ein Wiedergeborener bliebe ungetauft mithin auch in die christliche Gemeinschaft nicht aufgenommen, doch würde gestehen müssen, daß ein solcher an der Vollkommenheit und Seligkeit Christi keinen wahren Antheil haben könne weil er keinen hätte an der Gemeinschaftstiftenden Thätigkeit Christi noch an der in dem Gesammtbewußtsein begründeten Seligkeit desselben. Auch dieses würde allerdings in höherm Grade der Fall sein, wenn es sein eigner Wille wäre außer der Gemeinschaft zu bleiben, und in geringerem wenn er nur aus Versehen der Kirche noch nicht getauft wäre wenngleich schon wiedergeboren; und so kann die andere Klasse unserer symbolischen Stellen den Glauben und alles was von demselben ausgeht der Taufe zuschreiben ohne ihre Wirksamkeit irgend in das magische hinüber zu spielen. Denn die Meinung ist nicht daß die äußere Verrichtung auch nur das mindeste ex opere operato wirke weder allein noch in Verbindung mit dem Aussprechen gewisser Worte, welches dann auch nur eine äußere Verrichtung wäre, sondern nur in Verbindung mit dem die Taufe für die Kirche und mit der Kirche anordnenden und in der Kirche seinem ganzen Zusammenhange nach ununterbrochen wirksamen Wort. Indem nun unser Saz die Wirksamkeit der Taufe nur behauptet in Bezug auf die göttliche Gnade in der

Wiedergeburt, die Handlung der Kirche also verbindet mit dem was in der Seele des Einzelnen geschieht, wird das magische auf das bestimmteste entfernt; indem er ihr aber als Ertheilung des christlichen Bürgerrechts eine beseligende Wirksamkeit bestimmt beigelegt, wird die Ansicht von ihr als einer bloß äußerlichen Handlung beseitigt. So daß unser Saz die Vermittlung ist für beide Arten des symbolischen Ausdrukks, die sich sonst gegenseitig des einen und des anderen jener Mißverständnisse beschuldigen.

3. Man kann daher auch sagen, daß alles, was von der 416
Wirksamkeit der Taufe gelehrt wird, vollkommen klar ist sobald eine richtige Verwaltung der Taufe vorausgesezt wird; und dann ist auch gar keine Veranlassung vorhanden weder ihr magische Wirkungen beizulegen noch sie zu einem bloß äußerlichen Gebrauch herabzuwürdigen. Sondern nur die Voraussezung einer schlechten Verwaltung regt schwierige Fragen auf, wenn man nämlich doch Säze aufstellen will, welche für beide Fälle gleichmäßig gelten sollen. Dann stellt der eine die offenbar die äußere Seite isolirende Regel auf, daß die Wirkungen der göttlichen Gnade nicht sollen abhängig gemacht werden von einer äußeren Handlung [1], der andere die offenbar das magische begünstigende, daß irgend ein menschlicher Zustand nicht vermöge die göttlichen Verheißungen welche auf eine äußere Handlung gelegt sind unwirksam zu machen [2]; beide ohne gehörig zu bedenken, daß Gott nicht ein Gott der Unordnung sein will in den Gemeinen. Daher kommt alles auf eine richtige Regel der Verwaltung an. Wenn daher gegen die Donatisten mit Recht gelehrt wird, daß die Gültigkeit der Taufe unabhängig ist von dem Gemüthszustande dessen, der die Taufe vollzieht: so kann doch dasselbe nicht auf dieselbe Weise behauptet werden von der Heilsamkeit

---

[1] Zwingl. d. ver. rel. p. 200. Nam hac ratione libertas divini spiritus alligata esset, qui dividit singulis ut vult.

[2] Catech. rom. II. de bapt. 58.

der Taufe. Denn wenn der Taufende für die Beurtheilung des innern Zustandes des Täuflings kein reines Organ der Kirche ist, so muß die Heilsamkeit der Taufe in jedem Fall vermindert werden. Jede solche Taufe aber ist eine Versündigung, und je häufiger solche vorkommen, desto unvollkommner ist die Kirche. Da-
417 her nun zuerst die Ordnung, daß von den Dienern des Wortes im engeren Sinne nicht nur die Bestimmung, wann getauft werden soll, ausgeht, sondern auch die Verrichtung ihnen obliegt [1]; da ja offenbar der, in welchem die Ueberzeugung von dem in dem Tauf-Candidaten bewirkten Glauben am lebendigsten sein muß, auch für die Vollziehung der Handlung das kräftigste Organ der Kirche sein wird. Eben deshalb wird auch das Taufen nicht einem Moment erhöhter Stimmung anvertraut, sondern nur in der Form einer vorbedachten Handlung zu vorher bestimmter Zeit verrichtet; wovon nur besondere Verhältnisse eine Ausnahme begründen können. Die Regel, an welche sie sich zu binden haben, wird immer die sein, daß die Vollziehung der Taufe müsse bedingt sein durch das Mitgefühl der Kirche — denn eine eigentliche Erkenntniß findet hier schwerlich statt von den Einwirkungen des göttlichen Geistes auf die Seele, welchen zu vertrauen ist, daß sie den Glauben hervorbringen — und daß, wo dieses noch fehlt, lieber die Zeichen des Glaubens abzuwarten sind.

§. 138. Zweiter Lehrsaz. Die Kindertaufe ist nur eine vollständige Taufe, wenn man das nach vollendetem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntniß als den lezten dazu noch gehörigen Act ansieht.

Conf. Aug. IX. docent . . quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri. — Art. Smalc. V. . . docemus infantes esse

[1] Expos. Simpl. XX. Baptismus autem pertinet ad officia ecclesiastica.

baptizandos. Pertinent enim ad promissam redemtionem per Chri-
stum factam; et ecclesia debet illis baptismum et promissionis illius 418
annunciationem. — Expos. Simpl. XX. p. 72. Cur non per
sanctum baptisma initiarentur, qui sunt peculium et in ecclesia
Dei. — Conf. Gallic. XXXV. p. 123. Praeterea quamvis
baptismus sit fidei et resipiscentiae sacramentum, tamen cum una
cum parentibus posteritatem etiam illorum in ecclesia Deus recen-
seat, affirmamus infantes sanctis parentibus natos esse ex Christi
auctoritate baptizandos. — Conf. Belg. XXXIV. . . quos (in-
fantes) baptizandos et foederis signo obsignandos esse credimus.
Quia etiam revera Christus non minus sanguinem suum profudit
ut fidelium infantes quam ut adultos ablueret, ideoque signum seu
sacramentum ejus quod Christus pro eis praestitit, suscipere de-
bent. — Decl. Thorun. p. 429. . . . Quamvis necessitatem
illam adeo absolutam esse non statuamus, ut quicunque sine bap-
tismo ex hac vita excesserit sive infans sive adultus . . propterea
necessario damnandus sit.

1. Wir haben bisher die Taufe ganz allgemein behandelt
ohne den Unterschied zwischen der ursprünglichen Einsezung und
der gegenwärtigen fast allgemeinen Ausübung der christlichen
Kirche auch nur in Erwägung zu bringen, allerdings aber mit
der Absicht daß die aufgestellten Säze nicht etwa sollten auf
die Taufe der Erwachsenen beschränkt werden, sondern für jede
Taufe gelten die eine ächt christliche Taufe sein will. Wenn wir
daher den beginnenden Glauben wenigstens und in Bezug auf
unsere früheren Säze [1] also nothwendig auch die Buße im vor-
aus forderten, und hiemit die uns bekannte apostolische Praxis
durchaus übereinstimmt, da alle Spuren von Kindertaufe, die
man im neuen Testament hat finden wollen, erst müssen hinein-
getragen werden: so ist es bei dem Mangel bestimmter Nachrich-
ten schwierig zu erklären, wie diese Abweichung von der ursprüng- 419
lichen Institution hat entstehen und sich in solchem Umfange fest-
sezen können. Es möchte auch schwerlich Ein ausreichender

[1] Die von der Wiedergeburt §. 107—109.

Grund zu finden sein, aber wol viele welche zusammengenommen
das christliche Gefühl dafür gewinnen konnten. Zuerst das Verlangen
die christlichen Kinder, welche vor der Zeit des Unterrichts
starben, unter diejenigen zählen zu können, welche in dem Herrn
sterben [1]. Demnächst auch um die christliche Gemeine desto stärker
gegen die Kinder christlicher Eltern zu verpflichten, für den
Fall daß diese selbst nicht im Stande sein sollten die Verpflichtung
der Gemeine zu lösen; endlich auch um die christlichen Kinder
von der jüdischen und heidnischen Jugend zu sondern. Dieses
mochten von vorne herein die wirksamsten Motive sein. Als sich
aber die Gewohnheit schon festgestellt hatte die Kinder der empfangenen
Taufe wegen als wirkliche Mitglieder der christlichen Kirche
anzusehen, empfahl es sich als an und für sich tröstlich in dieser
Handlung die feste Zuversicht auszudrükken, daß es den von christlichen
Eltern gebornen Kindern an der Bearbeitung des göttlichen
Geistes nicht fehlen könne. Unsere symbolischen Stellen aber betrachten
die Kindertaufe abgesehen von allem geschichtlichen, und
unternehmen sie an und für sich zu rechtfertigen, aber auf unzureichende
Weise und aus einander gegenseitig aufhebenden Gründen.
Denn wenn sie schon ein Eigenthum Gottes sind, so bedürfen
sie der Taufe nicht dazu um Gott erst dargeboten und
von ihm zu Gnaden aufgenommen zu werden; und umgekehrt,
bedürfen sie der Taufe hiezu, so kann die Berechtigung sie ihnen
zu ertheilen nicht darin liegen, daß sie Gottes Eigenthum schon
sind. Eben so bedurfte das einer besonderen Begründung, die es
nicht erhielt, daß Gott die Nachkommen schon mit den Eltern zur
420 Kirche rechnet, und das einer besonderen Beschränkung, die es
auch nicht erlangt, daß man die Kinder deshalb taufen soll, weil
Christus sein Blut auch für sie vergossen hat. Denn aus demselben
Grunde müßte man sonst alle Menschen taufen, wie man
ihrer habhaft werden kann. Muß nun die fehlende Beschränkung
dieses Sazes doch auf die besonderen Verhältnisse der Kinder

[1] 1 Thessal. 4, 16.

christlicher Eltern zurükkgehen, und die besondere Begründung des
andern eben darauf: so erscheint unser Saz als die Ergänzung
dieser Mängel und zugleich auch als die Vermittlung der zuerst
bemerkten Widersprüche. Denn indem er die Kindertaufe an
und für sich unvollständig erklärt im genauesten Zusammenhang
mit dem vorigen Saz, weil sie nämlich, ohne daß Buße und
Glauben vorhanden sein kann, in denen die getauft werden, ver-
richtet wird: so giebt er auch stillschweigend zu, daß die Kinder-
taufe die Wirkung in den Täuflingen nicht hervorbringen könne,
welche nothwendig durch Buße und Glauben bedingt sind. Und
eben so wenig wie wir den Kindern vor der Taufe eine Unselig-
keit zuschreiben können wegen eines sich zur Reue gestaltenden
Bewußtseins der Sünde, eben so wenig nach der Taufe eine
Seligkeit wegen der zum Bewußtsein kommenden Kindschaft Got-
tes. Daher nun von keinem Beweis, daß auch in solchen Kin-
dern durch die Taufe der Glaube bewirkt werden könne, die
Rede zu sein braucht. Nun aber weiset unser Saz nach, warum
demohnerachtet eine Veranlassung ist eine solche Taufe zu verrich-
ten, weil nämlich bei solchen Kindern eine Ursache ist auf ihren
künftigen Glauben und das Bekenntniß desselben zu rechnen.
Und damit steht auch in Verbindung, in wiefern wir sie als von
Gott zur Kirche gerechnet betrachten können, weil es nämlich zur
Ordnung der Kirche gehört sie als den uns zunächst angewiese-
nen äußeren Kreis in Zusammenhang mit dem göttlichen Wort
zu bringen, und bis zur Entstehung des Glaubens darin zu er-
halten. Und hieraus lösen sich auch die Widersprüche jener Säze
auf das gelindeste. Denn wir wollen nur nicht sagen, daß wir die 421
Kinder taufen, weil sie schon in der Kirche sind und um sie der
göttlichen Gnade zu empfehlen, sondern weil sie derselben schon
empfohlen sind durch den natürlichen Zusammenhang mit der
christlichen Ordnung in welchen Gott sie gesezt hat, und um sie in
die Kirche zu bringen; und beide Beziehungen werden ihrer vol-
len Wahrheit nach dadurch ausgedrükkt, daß wir der Kindertaufe
das eigene Glaubensbekenntniß als Zielpunkt vorstellen, welches

sie erreichen und woran sie sich bewähren muß. Wogegen gewiß ist, daß wenn man dies nicht gehörig beachtet, diese kirchliche Praxis sehr viel dazu beiträgt, daß Einige der Taufe eine magische Kraft beilegen, und Andere sie als einen lediglich äußerlichen Gebrauch gering achten.

2. Offenbar also ist eine solche Taufe für sich allein zwar eine Anknüpfung an das Reich Gottes für den Einzelnen, aber nicht sofort zum Besiz und Genuß der Seligkeit sondern nur zur ordnungsmäßigen vorbereitenden Bearbeitung des heiligen Geistes, und also jede solche Handlung für sich allein einer Taufe nach der ursprünglichen Einsezung Christi, so daß das eigne Glaubensbekenntniß gleich in die Handlung mit eingeschlossen ist, keinesweges gleichzuschäzen. Eben so wenig aber ist die Handlung dieser Unvollständigkeit wegen ungültig, als ob sie etwas verkehrtes wäre; und die Wiedertäuferische Behauptung, daß an den so Getauften die Taufe wiederholt werden müsse, hat mit Recht Anstoß erregt. Denn aus demselben Grunde wäre keine einzige Taufe sicher als die nach einer gewiß nicht löblichen Weise in der älteren Kirche erst kurz vor dem Ende des Lebens verrichtete; weil es nämlich kein sicheres Zeichen der wirklich erfolgten Wiedergeburt giebt als den stetigen Fortschritt in der christlichen Heiligung. Die Kindertaufe ist also jeder andern Taufe gleich, welche irrthümlich dem vollkommnen Glauben des
422 Täuflings vorangegangen ist, dennoch aber gültig ist, nur daß ihre eigenthümliche Wirksamkeit suspendirt bleibt, bis der Getaufte nun wirklich auch gläubig geworden ist. Nur muß unser Saz sich noch darüber rechtfertigen, daß wir im einzelnen solche unvollkommne Taufen der Kirche zum Vorwurf angerechnet haben, hier aber wollen wir sie in Masse anordnen. Dieses aber ist einer von den Fällen, wo die wissentliche Abweichung gelinder muß beurtheilt werden als die unwissentliche. Denn die leztere ist auf der einen Seite jeden Falls eine Uebereilung, und giebt auf der andern den für einen gläubigen Christen der noch

keiner ist; die erste hingegen ist ein Statut, und sondert vielmehr durch die Verweisung auf das eigene Glaubensbekenntniß die so Getauften bestimmt von den schon gläubigen Christen. Es ist daher ein Unrecht gegen die Kindertaufe, wenn man die Firmelung, die für uns nichts anderes ist als die Ablegung und Annahme des eigenen Glaubensbekenntnisses, als Ergänzung des Mangels der an der Taufe haftete, für eine unwesentliche Handlung ansieht, da doch nur mit ihr zusammengenommen die Kindertaufe der Einsezung Christi entspricht. Daher macht mit Recht unser Saz es der Kirche zur Pflicht, indem er dies mit zur Verwaltung der Kindertaufe rechnet, auf diese Handlung die größte Aufmerksamkeit zu wenden, damit sie, soviel an der Kirche selbst liegt, sich als die wahre und würdige Vollendung der Kindertaufe bewähre. Dasselbe Unrecht entsteht aber auch, wenn man die Firmelung aus diesem Zusammenhang heraushebt, und als ein eignes Sacrament darstellt. Denn was auch von dessen anderweitiger Bedeutung und Nuzen zu halten sein möge, so bleibt die Kindertaufe dann doch unvollständig und unwirksam. — Nur können wir die Nothwendigkeit einer so in zwei Momente getheilten Taufe nicht behaupten, welches allerdings geschieht, wenn man die Wiedertäufer oder Taufgesinnten deshalb verdammt, weil sie annehmen, daß ungetauft verstorbene Kinder selig werden können; und wir stellen uns in dieser Hinsicht unbedenklich auf die Seite der zulezt angeführten symbolischen Stelle. Allerdings trat, sobald es von christlichen Eltern erzeugte in der christlichen Kirche zu erziehende Kinder in Masse gab, ein Verhältniß ein, was früher nicht stattfand; und es erscheint als höchst natürlich dieses durch eine symbolische Handlung zu bezeichnen, um so mehr als überall fast solche Handlungen stattfinden um anzudeuten daß die Neugeborenen nicht ihren Eltern ausschließend angehören, sondern gemeinschaftlich der ganzen Gesellschaft. Und dann war nichts natürlicher als hiezu auch gleich die Taufe zu wählen. Daher hätte man sehr füglich, um der Einsezung Christi wieder näher zu treten, bei der Reformation die Kindertaufe fah-

ren lassen können, und wir könnten es noch jezt thun, ohne daß wir uns deshalb losgesagt hätten von der Gemeinschaft mit derjenigen Periode, in der es nur Kindertaufe gab, wenn wir nur nicht die Kindertaufe für ungültig erklärten. Eben so gut konnten wir diesen Gebrauch verlassen ohne unsern Kindern Nachtheil zuzufügen. Denn nur wenn man der Taufe eine magische Kraft beilegt, kann man annehmen, daß sie in Bezug auf das Leben nach dem Tode Ansprüche begründe, ohne Rüksicht auf das was sie in diesem Leben schon bewirkt hat. Wer also eine solche magische Kraft nicht annimmt, der kann auch keinen Unterschied annehmen zwischen Kindern, welche getauft zwar aber vor Erneuerung ihres Taufbundes sterben, und solchen die ganz ungetauft die Zeitlichkeit verlassen. Darum aber wäre es natürlich dies jedem evangelischen Hauswesen anheim zu stellen, ob es seine Kinder wolle nach der gewöhnlichen Weise oder erst bei der Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses zur Taufe darbieten; und wir sollten erklären, daß wir das über die Wiedertäufer ausgesprochene Verdammungsurtheil, was diesen Punkt betrifft, aufheben, und unsrerseits bereit sind mit den heutigen Taufge-
423 gesinnten die kirchliche Gemeinschaft herzustellen, wenn sie nur nicht unsere auch ergänzte Kindertaufe wollen für schlechthin ungültig erklären; worüber es wol leicht möglich sein müßte sich zu verständigen.

Viertes Lehrstükk.

Vom Abendmahl.

§. 139. Die Christen erfahren bei dem Genuß des Abendmahls eine eigenthümliche Stärkung des geistigen Lebens, indem ihnen darin nach der Einsezung Christi sein Leib und sein Blut dargereicht wird.

1. Wenn doch alle unsere Säze nur sollen Aussagen unseres christlichen Selbstbewußtseins enthalten; so müssen wir hiebei von der Erfahrung ausgehen, welche wir von dieser Handlung

selbst machen und, zum Beweise daß wir sie nicht für etwas
bloß persönliches ansehen, auch allen Gläubigen zu machen zu-
muthen; und erst hernach können wir weiter zurükkgehen auf die
Frage über die erste Entstehung dieser Erfahrung. Nur soviel von
dem lezten hängt gleich mit dem ersten zusammen, daß die Er-
fahrung doch nicht würde immer wieder aufs neue wiederholt
werden, oder wenigstens die Ansicht und Behandlungsweise des
Gegenstandes sich ganz anders gestalten würde, wenn nicht ein
Bedürfniß vorhanden wäre, welches sich darin befriedigt findet.
Knüpfen wir nun an unser voriges Lehrstükk, so würde der Ge-
genstand des gegenwärtigen etwas völlig leeres, wenn die mit der
richtig verwalteten Taufe beginnende Seligkeit so gegeben wäre,
daß sie sich durch sich selbst ungeschwächt erhält und hinreichend fort-
entwikkelt. Wie aber die Analogie alles Lebens schon für das Ge-
gentheil spricht, so liegt auch noch besonders in der unzertrennli- 425
chen Zusammengehörigkeit des Eintritts in die Lebensgemeinschaft
Christi und des Eintritts in die Gemeinschaft der Gläubigen, daß
jede von beiden unterhalten werden muß durch die andere. Eben
darum aber erfordert die Art des Zusammenseins der Kirche mit
der Welt und das hemmende Einwirken der lezten auf die erste,
daß diese periodisch unterstüzt und gestärkt werde, und dieses ist
das Bedürfniß dessen Befriedigung die Gläubigen auch in dem
Sakrament des Altars suchen. Denken wir uns nun die Gemein-
schaft der Gläubigen unter einander und die Gemeinschaft eines
jeden mit Christo vorläufig jede als etwas besonderes für sich: so
wird die lezte gegen die Einwirkungen der Welt gestärkt durch jedes
fromme Insichkehren des Gläubigen, während dessen er sich auf
der einen Seite den Einflüssen der Welt verschließt, und auf
der andern Seite sich aus der Schrift, denn es geschieht immer aus
ihr, sei es nun mittelbar oder unmittelbar, Christum vergegenwär-
tigt. Die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander aber wird
schon gestärkt durch jede kräftige und erregende Erweisung christli-
cher Liebe auf jedem Gebiet des gemeinsamen Lebens. Nun aber
soll jede von diesen beiden Gemeinschaften auch auf die andere wir-

ken, und darum tritt mitten inne zwischen die einsame Betrach-
tung und das gemeinsame thätige Leben dasjenige Gebiet, welches
wir mit dem allgemeinen Namen des öffentlichen Gottesdienstes
bezeichnen. Dieses ist von der einen Seite betrachtet nichts ande-
res, als das gemeinsame Leben selbst, welches sich von der Wirk-
samkeit nach außen auf die mittheilende Darstellung des inneren
zurükkzieht; von der andern Seite angesehen ist es nichts anderes
als die Betrachtung selbst, welche aus der Einsamkeit hervortre-
tend sich zur Gemeinschaft erweitert. Hierin also vereinigen sich
beide Gemeinschaften, die der Gläubigen unter einander und die
eines Jeden mit Christo, und darum scheint alles, was hier ge-
126 schieht, seine Wirkung in beiden äußern zu müssen; aber auch alles,
was die eine auf die andere wirken kann, scheint von diesem Ge-
biet ausgehen und durch dasselbe durchgehn zu müssen. Diesem Ge-
biet nun gehört auch das Abendmahl an; wie denn Christus es
als eine gemeinsame Handlung, und wenn zugleich als eine Ver-
gegenwärtigung seiner selbst, so auch gewiß als eine Stärkung
beider Gemeinschaften eingesezt hat, und so auch in der Kirche es
immer in den Versammlungen der Gemeine begangen wird, indem
jede andere Feier eine Ausnahme ist, aber dann doch auch zugleich
die versammelte Gemeine vergegenwärtigen soll. — Wenn nun
aber jeder Einzelne nur durch den Glauben an das, was Andere
als ihre Erfahrung rühmen, dazu kommen kann diese Erfahrung
auch selbst zu machen: so führt uns dies in einer ununterbroche-
nen Ueberlieferung auf den Anfang der Kirche und auf das Mahl
selbst, wie es Christus mit seinen Jüngern hielt. Wie nun hie-
bei von jeher als das wesentliche festgehalten worden die Darrei-
chung seines Leibes und Blutes, Christus aber auch anderwärts
den Genuß seines Fleisches und Blutes als nothwendig aufstellt
um das Leben zu haben: so sind dieses beides die Hauptpunkte,
die zuerst zu erörtern sind, wie das Abendmahl als Darreichung
seines Leibes und Blutes sich verhalte zu jenem rein geistigen
Genuß, und wie es sich als Bestandtheil des öffentlichen Gottes-
dienstes von den andern Theilen desselben unterscheide.

2. Um nun bei dem lezten anzufangen, so ist wol offenbar, daß die ganze Christenheit in ihrer öffentlichen Lehre und Ausübung das Abendmahl als den höchsten Gipfel des öffentlichen Gottesdienstes von jeher betrachtet hat [1]. Der Kreis des gottesdienstlichen Zusammentretens würde uns unvollständig erscheinen, wenn nicht an bestimmten Punkten — und zwar auf den höchsten und heiligsten am meisten — das Abendmahl als das innigste 427
Bindungsmittel seinen Ort hätte; und eben so würden wir es, möchten es nun Einzelne sein oder ganze Gemeinden, für einen krankhaften Zustand erklären, wenn sie irgend einem andern Element des Gottesdienstes eine größere Kraft zur Erhaltung und Erhöhung der Seligkeit beilegen wollten als dem Abendmahl. Indeß können wir uns hiemit nicht begnügen, sondern müssen nach einem specifischen Unterschied fragen zwischen dem was in der Kirche wenn auch aus der richtigsten Beurtheilung des gemeinen Nuzens in Uebung gekommen ist, und dem was Christus auf solche Weise angeordnet hat; und dieser scheint in folgendem zu liegen. In allen andern Gottesdienstlichen Verrichtungen nämlich ist jene zwiefache Wirkung auf die Gemeinschaft der Christen unter einander und auf die eines Jeden mit Christo ungleich und sie erscheinen daher einseitig. Je kräftiger ein Einzelner hervortritt und die Andern an sich zieht, oder je stärker eine gemeinsame Stimmung sich ausspricht und durch die Mittheilung erhöht, um desto mehr wird auf das gemeinsame Leben gewirkt. Die Wirkung aber auf die Gemeinschaft eines Jeden mit Christo hängt von der persönlichen Selbstthätigkeit ab, mit der ein Jeder das öffentlich dargestellte und ausgesprochene auf sein Verhältniß mit Christo bezieht und in sich verarbeitet. Hängt also jede von etwas anderm ab, so kann auch die eine stark sein wo die andere schwach ist. Im Abendmahl hingegen sind beide weder zu scheiden noch zu unterscheiden; es liegt dabei nichts einzelnes und besonderes zum Grunde, wodurch die Wirkung mehr auf die eine

---

[1] Vgl. Conf. eccl. Saxon. p. 170. seq.

oder die andere Seite gelenkt werden könnte, und eben so wenig
übt weder der Austheilende eine persönliche Gewalt aus auf die
Empfangenden, noch diese jeder eine besondere innere Selbstthä-
tigkeit. Vielmehr ist es nur die ganze erlösende Liebe Christi, an
welche wir dabei gewiesen sind; und wie der Austheilende nur
423 das Organ der Einsezung Christi ist, so befinden sich die Em-
pfangenden gleichmäßig nur in dem Zustande der aufgeschlossen-
sten Empfänglichkeit für die Einwirkungen Christi. Alle Wir-
kung geht also ohne besonderes Zuthun irgend eines Einzelnen
unmittelbar und ungetheilt von dem Worte der Einsezung
aus, in welchem sich die erlösende und Gemeinschaftstiftende Liebe
Christi nicht nur darstellt sondern immer aufs neue kräftig regt,
und im vertrauenden Gehorsam gegen welches die Handlung selbst
jedesmal vollzogen wird. Durch diese ungetheilte und ausschlie-
ßende Unmittelbarkeit also und durch die damit zusammenhängende
Unabhängigkeit seiner Wirkung von wechselnden persönlichen Zu-
ständen und Verhältnissen unterscheidet sich das Abendmahl von
allen andern gottesdienstlichen Elementen. — Was nun das an-
dere betrifft, so ist offenbar, daß in jener Rede[1], wo Christus
das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes als
nothwendig empfiehlt, er weder das Abendmahl noch irgend eine
andere bestimmte Handlung im Sinne gehabt hat, sondern daß
er dadurch überhaupt bezeichnen wollte, wozu er selbst uns wer-
den und gedeihen muß, und daß wenn wir diesen Ausdrukk mit
dem andern vergleichen, daß wir uns zu ihm verhalten sollen wie
die Reben zum Weinstock[2], zwischen beiden kein anderer Unter-
schied ist, als daß der leztere mehr die Stetigkeit desselben Ver-
hältnisses bezeichnet, der erste mehr die periodische Erneuerung
desselben. Eben so wenig wird jemand zweifeln, daß sich die
auch periodisch wiederkehrende Wirkung des Abendmahls durch
denselben Ausdrukk bezeichnen lasse, und zwar nicht nur die,
welche es auf die Gemeinschaft eines Jeden mit Christo haben

---

[1] Joh. 6, 52—56.

[2] Joh. 15, 4—5.

soll, als eine sich wiederholende Ernährung des eignen geistigen Lebens aus der Fülle des seinigen, sondern auch die, welche es auf unsere Gemeinschaft unter einander äußern muß. Denn da 129
es eine gleichzeitige Handlung Mehrerer ist, und in Allen dasselbe wirkt, so hat Jeder in dem Bewußtsein der eigenen Forderung zugleich das Mitgefühl daß den Andern dasselbe begegnet; und wie Jeder weiß, daß die Andern sich enger mit Christo verbinden, so fühlt er sich eben dadurch auch enger mit ihnen verbunden. Und dies ist nicht etwa ein ausschließendes Verhältniß der jedesmaligen Abendmahlsgenossen zu einander, sondern Jeder repräsentirt den Andern schon vermöge des obigen die ganze Gemeine. Wenn aber jener geistige Genuß des Fleisches ohnstreitig als etwas allgemeineres auf mancherlei Weise stattfinden kann: so unterscheidet sich das Abendmahl von den übrigen dadurch, daß dabei derselbe Erfolg gebunden ist an diese bestimmte durch das Wort Christi gesegnete und geheiligte Handlung. Dieses nun ist an und für sich den Gläubigen nichts unbegreifliches oder einer besonderen Erklärung bedürftiges, um so weniger als es in der Analogie mit allen bedeutenden Gedächtnißfeiern liegt; und so sehr uns auch die äußere Seite der Handlung, wie sie ist, ihrer mannigfaltigen Bedeutsamkeit wegen anspricht, eben so leicht werden wir auch zugestehen, daß wenn Christus für gut befunden hätte seinem Institut eine andere Gestalt zu geben, wir doch denselben Erfolg davon erwarten würden, und daß auch eine darauf hinweisende Bedeutsamkeit des äußeren leicht würde zu ermitteln sein. Das unverständliche und je nachdem es erklärt wird, mehr oder minder unbegreifliche liegt also nur in den Ausdrükken, durch welche Christus die äußere Handlung mit jenem Erfolg in Beziehung sezt.

3. Um nun dieses unter der Voraussezung welche unser Saz ausdrükkt, daß nämlich der Erfolg der Handlung davon abhänge, daß die Handlung auch der Einsezung angemessen sei, hernach näher erörtern zu können, müssen wir zuvor uns darüber verständigen, was zu dieser Angemessenheit gehöre. Die 130

Verschiedenheit der Abendmahlsgebräuche in der christlichen Kirche, ohne daß dennoch die verschiedenen Partheien gegenseitig von einander behaupteten ihr Abendmahl sei keines, bekundet schon hinlänglich, daß eine vollständige Uebereinkunft hierüber noch nicht erzielt ist. Es läßt sich aber auch leicht nachweisen daß eine solche nicht möglich ist. Es giebt nämlich sowol in Bezug auf die Handlung als auf die Elemente eine materielle und eine formale Einerleiheit, welche wegen der veränderten Lebensweise nicht zugleich sondern nur eine auf Unkosten der andern erreicht werden kann; und in solchem Fall ist es so gut als unmöglich daß Alle nach derselben Maxime entscheiden. Denn im allgemeinen kann man wol sagen die Anhänglichkeit an die materielle Identität verrathe einen unvollkommnen Zustand, und ein wahrhaft geistiges Christenthum würde sich unbekümmert hierum schon zufrieden stellen, wenn nur die Feier so eingerichtet sei die ursprüngliche Handlung in ihren wesentlichen Verhältnissen zu vergegenwärtigen. Allein theils würde die geschichtliche Einheit und Stätigkeit des Institut gefährdet, und willkührliche Verschiedenheiten ins unendliche herbeigeführt, wenn wir gegen jene materielle Identität ganz gleichgültig sein wollten; theils kann auch diese Vergegenwärtigung selbst wieder von ganz verschiedenen Punkten abhängig gemacht werden. So daß die Aufgabe kaum anders gestellt werden kann als so, daß man von jeder Art der Einerleiheit soviel zu erreichen suche, als mit der geringsten Aufopferung auf der andern Seite zu erreichen ist. So verlangen wir in Absicht auf die Elemente, beim Abendmahl solle gegessen werden, was da, wo es gebraucht wird, mit Recht kann Brod genannt werden, aber nicht daß es aus demselben Stoff und auf dieselbe Weise zubereitet sei; hingegen daß in dem, was getrunken wird, Wein sei vom Gewächs des Weinstokkes, aber nicht etwa das an jedem Ort gewöhnliche Getränk, wäre es auch ein anderes. Und in
431 Bezug auf die Handlung achten wir für wesentlich, daß von allen Theilnehmern auf dieselbe Weise gegessen werde und getrunken, und daß Brod und Wein ausgetheilt werde und empfangen, so

auch daß die Handlung als ein gemeinsames Mahl auf fromme Gespräche und gemeinsames Gebet folge; aber daß sie in der Abendstunde begangen werde, und nur das Ende sei von einem andern vollständigeren selbst schon gottesdienstlichen Mahl, und so auch was genossen wird nur der Rest von diesem, das scheint nicht gefordert werden zu können, weil es auch in unserm dermaligen Zustand unerreichbar ist. Ja wollte man bei dem lezten stehen bleibend sagen, das Abendmahl habe eine so genaue Beziehung auf das jüdische Passahfest, daß keine Vergegenwärtigung des ursprünglichen Eindrukks möglich sei, wenn dieses nicht in seiner ursprünglichen Bedeutsamkeit mit vergegenwärtigt werde: so könnte man gar leicht folgern, daß es doch jezt nicht mehr das sein könne, als was Christus es gestiftet habe, und also auch wol nicht könne von ihm als eine selbstständige und immer dauernde Institution für die Kirche verordnet sein. Dieses Bedenken liegt so nahe, daß es sich leicht in der evangelischen Kirche lautbarer machen kann, als bisher der Fall gewesen, und veranlaßt natürlich die Frage, worauf unser Glaube in dieser Sache eigentlich ruhe. Schwerlich wird sich behaupten lassen, daß aus den uns aufbewahrten Worten Christi diese Absicht ganz bestimmt hervorgehe. Vielmehr enthalten einige unserer Erzählungen gar keinen solchen Befehl [1], und in den andern ist er nur unbestimmt ausgedrükkt [2]; und da die Apostel aus den Worten Christi beim Fußwaschen [3] keinen solchen Befehl entnommen haben, so hätten
sie auch Recht gehabt aus dem Abendmahl eben so wenig eine 132
beständige und allgemeine Institution zu machen [4]. Da nun aber offenbar ist, daß sie das eine gethan haben und das andere nicht, so können wir uns an das halten, was sie eingerichtet haben, ohne daß wir zu entscheiden brauchten, ob Christus ihnen über

---

[1] Matth. 26, 26—28. und Mark. 14, 22—24.

[2] Luk. 22, 19. 20. und 1 Kor. 11, 24. 25.

[3] Joh. 13, 14. 15.

[4] Vgl. R. Barcl. Apol. Th. XIII.

das Abendmahl noch andere ausdrükkliche Anweisungen gegeben [1], oder ob sie dieselben aus seinen Worten gefolgert oder nur durch den unmittelbaren Eindrukk der Sache und durch die begleitenden Umstände anders bestimmt worden sind in Bezug auf das Abendmahl als in Bezug auf das Fußwaschen. In dem lezten Fall würden wir dann das Abendmahl nur nicht ganz in demselben Sinn als eine unmittelbare Einsezung Christi ansehn können, immer aber doch glauben müssen, daß sie in seinem Sinn gehandelt haben, wenn wir nicht auch in ihrem engsten Berufkreise ihr kanonisches Ansehn aufgeben wollen.

§. 140. In Absicht auf den Zusammenhang zwischen dem Brod und Wein und Leib und Blut Christi im Abendmahl stellt sich die evangelische Kirche auf der einen Seite nur denen bestimmt entgegen, welche diesen Zusammenhang für unabhängig ansehen von der Handlung des Genusses, auf der andern Seite denen, welche auch ohnerachtet dieses Zusammenhanges keine Verbindung zugestehen wollen zwischen dem Genuß des Brodtes und Weines und dem geistigen Genuß des Fleisches und Blutes Christi.

Augsb. Bek. Art. 10. Von dem Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter Gestalt
433 des Brodtes und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird. — Apol. Conf. IV, p. 157. Quod in coena domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino his qui sacramentum accipiunt . . . Cum enim Paulus dicat panem esse participationem corporis domini, sequeretur panem non esse participationem corporis sed tantum spiritus Christi, si non adesset vere corpus domini. — Art. Smalc. VI. De sacramento altaris sentimus panem et vinum in coena esse verum corpus

[1] Vgl. 1 Kor. 11, 23.

et sanguinem Christi, et non tantum dari et sumi a piis sed etiam ab impiis Christianis. — Expos. Simpl. XIX. p. 68. In coena domini signum est panis et vinum sumtum ex communi usu cibi et potus, res autem significata est ipsum traditum domini corpus, et sanguis eius effusus pro nobis, vel communio corporis et sanguinis domini. — ibid. XXI. p. 74. Foris offertur a ministro panis, et audiuntur voces domini etc. ergo accipiunt fideles et edunt etc.: intus interim opera Christi per spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem domini et pascuntur his in vitam aeternam. — Conf. Gallic. XXXVIII. p. 124. Dicimus itaque . . panem illum et vinum illud, quod nobis in coena datur, vere nobis fieri spirituale alimentum, quatenus videlicet velut oculis nostris spectandum praebent carnem Christi nostrum cibum esse et eiusdem sanguinem nobis esse potum. — Itaque fanaticos illos omnes reiicimus qui haec signa et symbola repudiant. — Conf. Anglic. XXVIII. p. 107. Panis et vini transsubstantiatio in Eucharistia ex sacris litteris probari non potest, sed apertis scripturae verbis adversatur . . . . Corpus Christi datur accipitur et manducatur in coena tantum coelesti et spirituali ratione. Medium autem, quo corpus Christi accipitur et manducatur in coena, fides est.

1. Wenn die Frage um die es sich hier handelt eine lediglich exegetische wäre, so könnte die Glaubenslehre das Ende der 131
hermeneutischen Verhandlungen abwarten, und das Ergebniß dann eben so aufnehmen wie andere eben deshalb nicht im vollen Sinn dogmatische Säze weil sie nicht Aussagen über unser unmittelbares Selbstbewußtsein enthalten sondern Thatsachen, welche wir auf Zeugniß annehmen. Denn nur als eine solche Thatsache könnten wir annehmen, was sich über den Sinn der Worte „das ist mein Leib“ rc. exegetisch ergeben hätte. Allein die Frage ist gar nicht rein exegetisch. Denn da die Worte an den verschiedenen Erzählungen nicht gleichmäßig lauten: so ist vielmehr, was schon der historischen Kritik angehört, zuvörderst auszumitteln, was für Ausdrükke Christus möge gebraucht haben aus denen diese Berichte können entstanden sein; und dann erst wäre nach dem Sinn dieser eigensten Worte Christi zu fragen. Da nun hier von sehr verschiedenen Gesichtspunkten ausgegangen werden

kann, und eine allgemein befriedigende Ausmittlung nicht wahrscheinlich ist, uns auch besonders obliegt über die verschiedenen in der evangelischen Kirche geltend gewordenen Ansichten die der Union zum Grunde liegende Ueberzeugung darzulegen, daß deren Differenzen die Gemeinschaftlichkeit des Genusses nicht hindern können: so müssen wir die streitigen Puncte selbst, so gut es sich thun läßt, festzustellen suchen, und dann die Principien darlegen, zufolge deren wir die innerhalb unserer Kirche stattfindenden Differenzen gleichsam aufheben, hingegen die sowol in unsern Säzen als in den symbolischen Stellen ausgesprochene Differenzen gegen die katholische Kirche auf der einen Seite und auf der andern gegen die Kirchengemeinschaften und Ansichten Einzelner welche alle Realität des Sakramentes aufheben, auch ferner gelten lassen. — Da nun, was die Feststellung des Streitpunctes betrifft, die Differenzen alle von den schon angezogenen Worten Christi ausgehen, und wir nur auf das unter dem vorigen Saz schon festgestellte zurükkgehen können: so entsteht die Frage, einmal wie
435 der Sinn dieser Worte sich verhalte zu dem Genuß des Brodtes und Weines auf der einen und zu der davon erwarteten Stärkung des geistigen Lebens auf der andern Seite; demnächst aber auch inwiefern die Einsicht in den Sinn dieser Worte zur Vollständigkeit, und mithin auch die Zusammenstimmung in ihrer Erklärung zur Gemeinschaftlichkeit der Handlung gehöre. Die lezte Frage werden wir nicht anders beantworten können als dahin, das Verständniß dieser Worte sei nur insofern nothwendig, als der erwartetete Erfolg nämlich die Stärkung des geistigen Lebens dadurch bedingt sei, und Uebereinstimmung sei nur erforderlich, sofern solche Differenzen auszugleichen wären, welche die gemeinschaftliche Verrichtung der Handlung hindern könnten. Und so werden wir auch über die erste nur sagen können, daß — gleichviel ob die schwierigen Worte des Erlösers mehr auf die leibliche Handlung oder mehr auf den geistigen Erfolg bezogen werden — jede Erklärung, die sich übrigens hermeneutisch geltend zu machen weiß, uns recht sein kann, sofern sie nur dem Gläubigen

den Zusammenhang zwischen der Handlung und dem Erfolg nicht gefährdet.

2. Der erste in unserm Saz aufgestellte Gegensaz ist der gegen die katholische Kirche. Es ist wol nicht richtig diesen vorzüglich in der Lehre von der Transsubstantiation zu suchen. Vielmehr ist es ein für die Sache unbedeutender Unterschied, ob Leib und Blut Christi zugleich mit Brodt und Wein leiblich genossen wird, oder ob Leib und Blut Christi zu leiblichem Genuß in den Ort des Brodtes und Weines geschafft worden sind; denn zwischen beiden ist nur der Unterschied, daß in dem einen Fall auch Brodt und Wein genossen werden, in dem andern aber wir diese nicht mit genießen, welches für den beabsichtigten Erfolg völlig gleichgültig ist. Und hätte man nur die Erweiterung fahren lassen, daß es bei dieser Verwandlung auch abgesehen von dem Act des Genusses dann bleibe, oder daß, auch was nicht 135
im Abendmahl genossen wird, doch mit verwandelt worden sei: so würden die sächsischen Reformatoren, man sehe nur die dritte angeführte Stelle, damals wenig eingewendet haben. Wogegen wenn jemand hätte die Consubstantiation eben so physisch behandeln wollen, daß Leib und Blut Christi im Brodt und Wein, auch wenn dies nicht im Abendmahl genossen werde, dennoch bleibe, nachdem die Worte Christi darüber gesprochen worden: so würde Luther hiegegen eben so ernsthaft protestirt haben. Denn auch wo er seine Ansicht im strengsten Gegensaz gegen die reformirte vorträgt, behauptet er nirgend ein solches Mitvorhandensein außer der Handlung des Abendmahls: wogegen, seit die Brodtverwandlungslehre aufgekommen, bei allen casuistischen Verhandlungen immer jene Voraussezung einer physischen und bleibenden Verwandlung zum Grunde gelegen hat. Wesentlich ist daher nach dieser Seite hin die beharrliche Opposition gegen alle Schaustellung und Verehrung der consecrirten Elemente, und gegen jede Anmaßung irgend etwas dadurch ausrichten zu wollen abgesondert von dem Genusse selbst; so wie auch gewiß überall

in der evangelischen Kirche bestimmt wird geläugnet werden, daß ein Genuß der consecrirten Elemente außer der Feier des Sacramentes könne zum Heil gereichen oder zum Gericht. Der Hauptgrund also warum wir, abgesehen davon daß sie sich hermeneutisch nicht rechtfertigen läßt, die Theorie der katholischen Kirche verwerfen, ist daß sie mit der so vorgestellten Verbindung der Elemente mit dem Leib und Blut Christi über den gemeinsamen Genuß hinausgehend ganz andere Zwekke erreichen und magische geistige Wirkungen mit der leiblichen verbinden will.

3. Durch den zweiten Gegensäz trennt sich die evangelische Kirche von den Sacramentirern — das Wort natürlich nicht in den Sinn genommen, wie Luther und auch andere Theologen in der
437 Hize des Streites sich desselben auch von den Anhängern des helvetischen und gallikanischen Bekenntnisses bedienten, deren Meinungen vielmehr ganz innerhalb der Grenzen unseres Sazes liegen — sondern so wie es die Gegner des Sacramentes bezeichnet. Diese behaupten, der Genuß des mit dem Namen des Leibes und Blutes bezeichneten Brodtes und Weins sei nur ein Schattenbild von dem an diese Handlung gar nicht gebundenen geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi; und sobald man sich dieses geistigen versichert habe, werde jene nur sinnbildliche Handlung besser aufgegeben als fortgesezt. Wir geben nun zwar zu, daß der geistige Genuß, zu dem Christus lange vor der Einsezung des Abendmahls und zwar nicht erst als zu etwas künftigem eingeladen hat, keinesweges durch die Einsezung an das Sakrament ausschließend gebunden und auf dasselbe beschränkt worden sei: aber wir vertrauen doch dem Worte Christi, daß in der späteren Institution jene frühere Einladung durch seine Kraft so verwirklicht sei, daß jeder Gläubige nun den geistigen Genuß zuverläßig in der sacramentlichen Handlung findet, und daß diese jezt, wird sie nur von allen Seiten richtig verwaltet, für den Gläubigen der sichere und unfehlbare Zugang zu jenem ist. Daher verhält sich das Abendmahl als der vollkommenste gemein=

schaftliche geistige Genuß zu dem vereinzelten außerhalb desselben wie das organisirte zu dem zufälligen, so wie auch die organisirte Erbauung im öffentlichen Gottesdienst zu der einzelnen sporadischen. Jene Ansicht aber, wenn sie auch nicht läugnet, daß der geistige Genuß auch in der sacramentlichen Handlung sein könne, erklärt doch diese Verbindung für unsicher und bloß zufällig, indem sie ja sonst nicht von dem Abendmahl abrathen könnte, und verkennt mithin den Werth der Einsezung Christi. — Fast dasselbe gilt aber auch von denen, welche das Abendmahl zwar als ein Gebot Christi beständig in der Kirche beibehalten wissen wollen,
aber doch nicht minder den Zusammenhang desselben mit dem gei= 438
stigen Genuß des Fleisches und Blutes Christi aufheben, weil sie es nur für einen Gebrauch erklären durch welchen wir Zeugniß oder Bekenntniß ablegen [1]. Diesen stellen wir uns entgegen, theils weil sie nicht einmal das Abendmahl als den Gipfel des öffentlichen Gottesdienstes ansehn, da sie in demselben gar nichts zu empfangen glauben [2], und also auf diese Zusammenkunft, die so ausgezeichnet eine im Namen Christi ist, nicht einmal die allgemeine Verheißung anwenden, welche Christus allen solchen gegeben hat; theils weil das Abendmahl dann nicht zu allen Zeiten dasselbe wäre. Denn nicht nur war bei der ursprünglichen Einsezung niemand zugegen, dem die Jünger ein Zeugniß ablegen konnten, sondern auch die alte Kirche ließ keinen Unchristen als Zuschauer zu, den Christen aber unter sich fehlt es in ihrem

[1] Catech. Racov. Qu. 334—345. Mit ihnen ist Zwingli nicht zu verwechseln. Denn wenn er gleich den Genuß des Brodtes und Weins im Abendmahl nur eine danksagende Erinnerung nennt: so sezt er doch dabei überall den geistigen Genuß voraus: cum ad coenam domini cum hac spirituali manducatione venis . . ac simul cum fratribus panem et vinum, quae jam symbolicum Christi corpus sunt, participas, jam proprie sacramentaliter edis cum scilicet intus idem agis quod foris operaris. Expos. fid. chr. Opp. II, 555.

[2] Apparet coenam domini non eo institutam esse ut aliquid illic sumamus. Catech. Racov. Qu. 338.

Gemeinverbande nicht an Gelegenheit um auch ohne dies Sacrament sich gegenseitig als Mitglieder der Kirche zu erkennen.

4. Wenn wir nun den ganzen Zwischenraum zwischen diesen beiden Meinungen, von denen die eine dem Abendmahl einen magischen Werth zuschreibt, die andere es zu einem bloßen Zeichen herabsezt, der evangelischen Kirche frei lassen: so hat dies
430 zunächst den geschichtlichen Grund, daß in derselben gleich anfangs zwei Meinungen sich entwikkelten, von denen die eine innerhalb dieser Grenzen sich am meisten der katholischen, die andere am meisten der socinianischen näherte, während doch beide das Bewußtsein ihres gemeinschaftlichen Gegensazes gegen jene beiden festhielten, und theils die Versuche sich unter einander auszugleichen immer wieder erneuerten, theils aus demselben Bestreben eine dritte Meinung zwischen jenen beiden entstand. Mit der Zeit also entstand auch, wo diese Meinungen sich berührten, überwiegend die gemeinsame Ueberzeugung, daß, da sie sämmtlich unter derselben Bedingung nämlich der des wahren lebendigen Glaubens denselben Erfolg erwarteten, auch jede Parthei glauben müsse, daß die anderen denselben Anspruch an diesen Erfolg haben wie sie selbst, da keine sicher sei, daß sie den Zusammenhang zwischen der Handlung und dem Erfolg, sofern es außer unserem Bereich liegt ihn zu bewirken, grade so vorstelle wie ihn der Erlöser gemeint, und doch jede den besten Willen habe den Sinn des Erlösers auf das genaueste zu treffen. Diese Ueberzeugung nun gründet sich grade auf die Anerkennung der exegetischen Schwierigkeit, welche in der Art liegt, wie Christus bei der Darreichung des Brodtes und Weins seines Leibes und Blutes erwähnt. Indem nun die Einen bei einer Rede von dieser Bedeutsamkeit nur die buchstäbliche Erklärung zulassen wollen, können sie sie doch bei der Verschiedenheit der Berichte nicht gleichmäßig in Anwendung bringen, wo dieses und Blut und wo Kelch und Testament einander gegenüberstehen, so daß unser Abendmahl und das ursprüngliche nicht dasselbe sein

könnte wenn der dargereichte Leib buchstäblich eben das sein sollte
was der darreichende. Können nun hieraus die Andern folgern,
daß diese Gleichstellung des Brodtes und Leibes nur uneigentlich
zu verstehen sei, indem das erste ein Zeichen sei des andern: so
liegt ihnen nicht nur ob zu erklären, weshalb denn ein besonderes
Zeichen des Blutes dargereicht werden müßte außer dem des Lei- 140
bes, sondern auch darüber — wenn doch die Jünger Christi Rede
verstehen sollten — ob sie mehr darauf gewiesen waren sie zu
erklären aus früheren analogen Reden Christi, oder mehr aus
der alttestamentischen Handlung an welche sich die Einsetzung
Christi knüpfte. Sind nun von keiner Seite bisher die Aufgaben
alle gelöst: so ist auch möglich, daß noch neue Versuche gemacht
werden, die wir eben so unter die fördernden Bestrebungen der
evangelischen Kirche rechnen müssen, bis eine ausreichende Erklä-
rung alle unvollständigen überflüßig macht. Die drei Meinungen
aber, welche sich aus solchen unvollständigen Versuchen am mei-
sten geltend gemacht, lassen sich am besten so zusammenstellen.
Die erste Lutherische erklärt, Christus habe mit dem Brodt und
Wein die wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes zum
Genuß verbunden, aber nur für die Handlung des leiblichen Ge-
nusses jener beiden Elemente. Die zweite Zwinglische erklärt,
Christus habe mit dem Brodt und Wein selbst nichts verbunden,
sondern nur durch seinen Befehl mit der Handlung des Genießens
von jenem Brodt und Wein den geistigen Genuß seines Fleisches
und Blutes. Die dritte Calvinische erklärt, Christus habe aller-
dings nur mit der Handlung des Essens und Trinkens aber
nicht bloß jenen geistigen Genuß verbunden, wie er auch außer dem
Sacrament zu haben ist, sondern die nirgend sonst zu habende
wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes [1]. Die zweite er-

[1] Itaque si per fractionem panis dominus corporis sui participationem vere repraesentat, minime dubium esse debet quin vere praestet atque exhibeat. Calv. Institt. IV. XVII. 10. . . . Dico igitur in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi,

441 kennt nur zweierlei, den leiblichen Genuß und die geistige Wirkung, welche beide verbunden sind durch das Wort. Diese ist ohnstreitig die klarste und faßlichste; weil sie eine genaue Analogie aufstellt zwischen dem Abendmahl und der Taufe, und die gar schwer zu beschreibende wirkliche Gegenwart von Leib und Blut ganz aus dem Spiel läßt, so daß sie unter sacramentlichem Genuß nichts anders verstehen kann als die Verbindung des geistigen Genusses mit jenem bestimmten leiblichen. Aber wenn man auch die eben angezogenen Worte Zwinglis recht hervorhebt, und manche andere Ausdrükke wodurch er scheinen könnte die Kraft des Sacraments verringern oder gar aufheben zu wollen [1], nur aus dem Gesichtspunkt des Streites gegen die römische Lehre beurtheilt: so läßt sie doch das unerklärt, weshalb sich Christus, wenn nichts anderes als dieses gesagt werden sollte, jener besonderen Ausdrükke bedient habe. Die beiden andern Meinungen erkennen außer jenen beiden Stükken noch ein drittes, nämlich eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Denn nach Luther ist sie durch eine besondere geheimnißvolle Kraft des Wortes mit den Elementen dem Brodt und Wein zu einer Aehnlichkeit des leiblichen Genusses verbunden; nach Calvin ist sie nur mit dem geistigen Genuß der Gläubigen zu einer eigenthümlichen sacramentlichen Erhöhung desselben verbunden, welches zu bewirken es keiner andern Kraft bedarf als der uns allen bekannten geistigen Kraft der göttlichen Verheißung. In beiden bevorwor-
442 tet eben dieses angenommene dritte, warum Christus seinen Zwekk nur in so ganz eigenthümlichen Ausdrükken darlegen

---

adeoque corpus et sanguinem eius . . quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae eius facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus. ibid. 11.

[1] Sacramentum vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam . . Toto igitur coelo errant qui sacramenta vim habere mundandi putant. . . Sunt ergo sacramenta signa sive cerimoniae, quibus se homo ecclesiae probat. de vera et falsa relig.

konnte; allein abgesehen davon daß Luthers Darstellung dem römischen Typus zu nahe steht, als daß sie nicht sollte das Herübernehmen mancher abergläubischen Vorstellungen begünstigt haben, kann auch die Art wie mit dem Brodt zugleich der Leib Christi genossen wird, und wie dieser sacramentliche Genuß verschieden ist auf der einen Seite von dem leiblichen Genuß der symbolischen Elemente auf der andern von dem geistigen Genuß des Fleisches und Blutes, so wenig verständlich gemacht werden, daß man zwar Formeln darüber aus unschriftmäßig erfundenen Wörtern zusammengesezt aufstellen niemals aber die Thatsache anschaulich machen kann. Die Calvinische entgeht manchen von diesen Schwierigkeiten dadurch, daß sie sich nicht nur von der überverständigen Dürftigkeit der Zwinglischen Ansicht sondern zugleich auch von der geheimnißvollen Sinnlichkeit der lutherischen entfernt hält; aber eben so wenig als die lezte bringt sie Theilnahme an dem Leibe und Blute Christi aufs reine, und eben so wenig als aus der ersten erklärt sich auch aus ihr die Art und Weise der Beziehungen und der Grund der Theilung zwischen Leib und Blut. Daher, ohnerachtet diese Meinung eine starke anziehende Kraft ausgeübt hat, enthält sie doch auch noch neuen Grund zum Schwanken zwischen dem in der Symbolik liegenden Reiz, noch mehr in dem Sacrament zu suchen als die Erklärung selbst entwikkelt, und zwischen der Zurükkziehung auf etwas mehr äußerliches da doch das eigenthümliche nicht auszumitteln ist. An ein allgemeines Ueberhandnehmen dieser Auffassung in der evangelischen Kirche ist daher auch nicht zu denken, sondern eher zu erwarten, daß aus der fortgesezten unbefangenen Bemühung der Ausleger noch eine andere sich entwikkeln werde, welche an allen diesen Klippen nicht scheitere. Bis dahin kann gemeinsame kirchliche Lehre nur in Bezug auf die Wirkungen des Abendmahls, und 443
als solche nur der Inhalt der folgenden beiden Säze aufgestellt werden.

§. 141. Erster Lehrsaz. Der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gereicht allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christo.

Luth. groß. Katech. 247. Darum gehen wir zum Sacrament daß wir da empfahen solchen Schaz durch und indem wir Vergebung der Sünde überkommen. — 248. Darum heißt es wol eine Speise der Seele, die den neuen Menschen nährt und stärkt. — Expos. Simpl. XXI. p. 74. Est ea spiritualis manducatio corporis Christi . . qua manente in sua essentia corpore et sanguine domini ea nobis communicantur spiritualiter . . per spiritum s. qui videlicet ea quae per carnem et sanguinem domini pro nobis in mortem tradita parata sunt, ipsam remissionem peccatorum liberationem et vitam aeternam applicat et confert nobis ita ut Christus in nobis vivat. — Conf. Scot. XXI. p. 163. Sed unio haec et conjunctio quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi in recto sacramenti usu operatione spiritus sancti efficitur, qui nos vera fide supra omnia quae videntur vehit, et ut vescamur corpore et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti efficit. — Conf. Belg. XXXV. p. 194. Convivium hoc mensa est spiritualis, in qua Christus seipsum nobis cum omnibus bonis suis communicat efficitque ut in illa tam ipsomet quam passionis mortisque ipsius merito fruamur. — Melanchth. loc. theol. Ad hoc igitur prodest manducatio poenitentiam agenti, videlicet ad fidem confirmandam. — Calv. Institt. IV, VII. 5. In hunc modum dominus voluit . . vera etiam sui communicatione fieri ut vita sua in nos transeat et nostra fiat . . . ibid. 11. Per effectum autem redemptionem iustitiam sanctificationem vitamque aeternam . . intelligo.

433 1. Indem als der einige Nuzen dieses Genußes die Befestigung unserer Gemeinschaft mit Christo angegeben wird: so ist darin die Befestigung der Christen in ihrem Verein unter einander mit eingeschlossen [1], indem dieser auf ihrer Vereinigung mit Christo so ganz beruht, daß die Vereinigung eines Einzelnen mit

[1] Vgl. 1 Kor. 10, 17. 12, 27.

Christo nicht zu denken ist ohne seine Vereinigung mit den Gläubigen. Daß dieses in den symbolischen Stellen mehr als billig zurücktritt, hat seinen Grund darin, weil die Frage über den Nutzen des Sacraments in solchen Verhandlungen nur in Verbindung mit den bisherigen Fragen vorzukommen pflegte, wobei man jeden einzelnen Genießenden nur als solchen betrachtet. Man kann daher Auskunft hierüber nur unter der Aufzählung der von Christo erworbenen Güter oder unter dem alles umfassenden Begriff der Heiligung suchen. Als allgemeine Ausdrükke nun für die Wirkungen dieses Genußes ragen am meisten hervor die Befestigung im Glauben und die Ernährung des neuen Menschen oder der Uebergang des Lebens Christi in das unsrige. Beides ist wesentlich dasselbe, sofern ja der lebendige Glaube an Christum nichts ist als das Selbstbewußtsein von unserer Vereinigung mit Christo. Zweierlei pflegt aber besonders herausgehoben zu werden, nämlich daß uns im Sacrament die Vergebung der Sünden erneuert und befestigt wird, dann aber daß wir eine Erhöhung der Kräfte zur Heiligung erfahren. Beides ist in der Wirklichkeit nicht von einander zu trennen, und beruht darauf, daß auch das neue geistige Leben wegen der noch nicht ganz aufgehobenen Sünde in seinen Fortschritten durch theilweise rükkgängige Bewegungen unterbrochen wird. Denn wie die Wiedergeburt erst recht fest und gewiß wird durch den Stand der Heiligung: so kann auch, wenn die Vereinigung mit Christo durch die Sünde gestört
worden ist, die Gewißheit, daß die Sünde vergeben sei, erst recht 145
sicher werden in dem Gefühl des wiederhergestellten und gestärkten Lebens. Und hiezu ist die bei der Handlung des Abendmahls natürliche Vergegenwärtigung der ganzen Gemeine der Gläubigen ein wichtiger Moment. Denn aus dieser muß eine kräftige Regung des Gemeingeistes sowol als auch ein erhöhtes Bewußtsein von seinem allgemeinen und besonderen Beruf in dieser Gemeinschaft einem Jeden erwachsen, wovon eine neue Richtung auf die von ihm auszubildenden Gaben nicht zu trennen ist. — Was aber die Beziehung des Abendmahls auf die Vergebung der Sün-

den besonders betrifft, so ist zuerst zu bemerken, daß in dieser Hinsicht keine Trennung gemacht werden darf zwischen der Erbsünde und wirklichen Sünde, als ob etwa die Taufe sich nur auf die Erbsünde bezöge und das Abendmahl nur auf die wirkliche Sünde. Denn abgesehen davon daß die Taufe erst vollendet werden kann zu einer Zeit, wo aus der Erbsünde schon wirkliche Sünde hervorgegangen ist, und daß sie nicht den Anfang des neuen Lebens bezeichnen könnte, wenn nicht durch sie auch die wirkliche Sünde aufhörte die Gemeinschaft an der Seligkeit Christi zu hindern: so hat auch die Taufe als Versiegelung der Wiedergeburt schon eine Beziehung auf alle wirkliche Sünden, indem die Sünden der Wiedergebornen immer schon vergeben sind [1]. Eben so ist es aber auch mit dem Abendmahl; denn da es die Erbsünde ist, welche sich noch fortwährend kund giebt in der wirklichen Sünde, durch welche die Lebensgemeinschaft mit Christo gehemmt wird: so ist es zugleich auch die Erbsünde, deren Vergebung uns aufs neue muß befestigt werden. Zweitens
416 darf aber auch die Sündenvergebung nicht gespalten, und die Sündenvergebende Kraft im Sacrament des Altars als eine besondere angesehen werden, als ob die Sünden zuerst auf die eine Art vergeben würden durch die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in der Wiedergeburt und dann auf eine andere durch die besondere Gegenwart und mittheilende Thätigkeit Christi im Sacrament [2]. Sondern es ist nur eine und dieselbe sündenvergebende Kraft; und wie die Wiedergeburt nichts anders ist als das allgemeine und innere wirksame Verhältniß Christi zur Gesammtheit des menschlichen Geschlechts, wie es zuerst in Bezug tritt mit einem einzelnen Leben: so ist auch die Sündenvergebung im Abendmahl nur eben dieses lebendige Verhältniß, wie es sich an

---

1 Vgl. §. 112.

2 Monemus etiam ne existiment propter hoc opus . . remitti peccata, sed ut fiducia intueantur mortem et meritum filii Dei . . et statuant propter ipsum nobis peccata remitti. Conf. eccl. Sax. p. 173.

einem einzelnen mehreren Christen gemeinsamen Moment der Vergegenwärtigung Christi offenbart. — In dieser Hinsicht kann es räthselhaft erscheinen warum die Kirche — denn auf der Einsezung Christi beruht dies nicht — den jedesmaligen Theilnehmern in Bezug auf ihr Bekenntniß der Sünde die Vergebung derselben schon vor dem Genuß des Sacraments ausspricht. Dieser Act gehört aber auf ähnliche Weise als Anticipation dem Abendmahl an, wie die Firmelung umgekehrt der Taufe angehört als nachträgliche Ergänzung. Daher es auch in der evangelischen Kirche bald aufgegeben worden ist, die Absolution, wie anfangs hier und da geschehen war [1], als ein eignes Sacrament für sich anzusehen. Denn das Sündenbekenntniß hat keinen öffentlichen kirchlichen 117 Charakter als nur in Bezug auf das Abendmahl; und der Wunsch an diesem theilzunehmen ist nicht anders auszusprechen als durch ein Sündenbekenntniß, weil es ohne Sünde keiner Erneuerung der Vereinigung mit Christo bedürfte. Indem aber die Kirche schon in Bezug auf dieses Bekenntniß die Vergebung der Sünde ankündigt, erklärt sie eigentlich nur zuerst, daß sie den, welcher jezt eben das Bedürfniß der Erneuerung seiner Gemeinschaft mit Christo fühlt, denjenigen gleichstellt, welche es eben schon befriedigt haben, und dann giebt sie dadurch dem Bedürftigen die Gewißheit, daß er im Sacrament seine Befriedigung finden werde. Daher wird auch wol jeder evangelische Christ die Erfahrung machen, daß das Bewußtsein der Sündenvergebung bei der von der Kirche ertheilten Absolution doch nur ein Schatten ist von dem, dessen er sich im Genuß des Abendmahls selbst erfreut; weil nämlich hier dies Bewußtsein verbunden ist mit dem einer neuen Einströmung geistiger Lebenskraft aus der Fülle Christi um die Hem-

---

[1] Melanchth. loc. theol. Numerantur haec sacramenta, baptismus, coena domini, absolutio. — Dasselbe geht auch hervor aus der Ordnung der Artikel 8—13. in dem Augsb. Bek. Daher auch Apol. Conf. VII. p. 200. Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.

mungen des neuen Lebens und die Nachwirkungen der allgemeinen Sündhaftigkeit wirklich aufzuheben.

2. Aus dem gesagten folgt von selbst für das Verfahren der Kirche bei dieser Handlung folgendes. Erstlich, das Abendmahl bezieht sich auf die Taufe, und es kann daher, so lange die Kindertaufe aufrecht erhalten bleibt, keine Theilnahme am Abendmahl stattfinden vor der Firmelung in dem protestantischen Sinne des Wortes. Die Communion der Kinder, in denen weder das Bewußtsein der Sünde noch das Bewußtsein der Gnade gehörig entwikkelt sein kann, ist daher ein arger Mißbrauch der an abergläubischen Vorstellungen haftet. Zweitens da nach keiner von den verschiedenen Ansichten der Sache ein Abendmahlsgenuß stattfinden kann ohne eine Vergegenwärtigung Christi im Geist: so kann es keine Abendmahlshandlung geben in dem Zustande unvollkommner Besinnung oder gar bei zerrüttetem oder
448 schon im Verschwinden begriffenen Bewußtsein. Drittens da das Abendmahl als eine gemeinsame Handlung von Christo angesezt ist, soll es auch immer in der Kirche begangen werden. Eben daher aber sollte auch nie vorkommen, daß es Christen, die durch Krankheit oder andere Ursachen abgehalten werden an der öffentlichen Feier theilzunehmen, an Mitgenossen dieser Handlung fehlte, so daß sie das Abendmahl allein begehen müssen. Endlich Viertens findet bei uns die Lehre der griechischen und römischen Kirche, daß die Verbindung des Leibes Christi mit dem Brodt außer dem Genuß derselben im Sacrament auch noch die Natur eines fortwährenden Opfers habe welches Gott dargebracht wird [1], gar keine Anknüpfung und bleibt für immer gänzlich ausgeschlossen; selbst wenn die mildernde Erklärung, daß diese gleichsam Wiederholung des Opfers Christi am Kreuz lediglich eine Erinnerung an dasselbe sein solle, nicht gänzlich abgeschnit-

[1] Ἔκθεσις ὀρθοδ. πίς. 107. Catech. rom. II. 77. ut ecclesia perpetuum sacrificium haberet, quo peccata nostra expiarentur.

ten wäre [1]. Denn wir wissen nichts von Verdiensten und Genugthuungen, wie sie hiebei bezwekt werden [2]. Die Aushülfe, daß dies Opfer kein anderes sein solle als das am Kreuz vollbrachte sondern nur dasselbe [3], ist für uns völlig nichtig; denn wir müßten zu dem Ende die Aufopferung in dem Tode Christi 119
gänzlich trennen von dem Gehorsam in seinem Leben [4], und dann wäre das ursprüngliche Opfer eben so eine willkührliche Anstalt und eben so magisch wie das Meßopfer. Auf jeden Fall müßte doch dieses Opfer als eine Ergänzung des ursprünglichen angesehen werden; und dann folgte einerseits, daß ohne dasselbe Gott die Gläubigen nicht immer in Christo sehen würde, und also die Rechtfertigung wieder aufgehoben wäre, ohnerachtet das, vermöge dessen dies allein erfolgen könnte, doch auch schon in der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit als göttliches Vorherwissen muß mitgesezt gewesen sein. Damit hängt aber noch eine zweite Folge zusammen, nämlich daß die Erlösung — nicht nur was ihre Verwirklichung in den Menschen betrifft, also von ihrer zeitlichen Seite angesehen, denn da versteht es sich von selbst, sondern auch als Grund des göttlichen Wohlgefallens also von ihrer ewigen Seite angesehen — erst vollständig wird durch diese ergänzende Handlung der Kirche, das heißt daß die Menschen zum Theil sich selbst erlösen, indem das hohepriesterliche Amt Christi unzureichend wäre ohne das Meßopfer. Daher wenn auch nicht mehr nöthig ist die Messe als eine Abgötterei zu bezeichnen, wir doch dabei verharren diese ganze Vorstellung von einem Opfer

---

[1] Sacrosanctum missae sacrificium esse non solum nudam commemorationem sacrificii quod in cruce factum est, sed vere etiam propitiatorium sacrificium.

[2] Qui hoc sacrificium offerunt, quo nobiscum communicant, dominicae passionis fructus merentur et satisfaciunt. ibid. 79.

[3] Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in missa paragitur et quod in cruce oblatum est. ibid. 53.

[4] Hebr. 2, 10. 17. — 3, 2. — 5, 8.

nach dem Ende aller Opfer, weil sie aus erweislichem Mißverstand hervorgegangen nothwendig indem sie den Glauben verwirrt den Aberglauben hervorruft, und namentlich den Begriff des christlichen Priesterthums verfälscht, auch noch besonders an und für sich und unabhängig von der Verwandlungslehre, mit der sie natürlich zusammenhängt, unbedingt zu verwerfen [1].

450 §. 142. **Zweiter Lehrsaz.** Der unwürdige Genuß des Abendmahls gereicht dem Genießenden zum Gericht.

Apol. Conf. IV. Christus ait (1 Cor. 11, 19.) illos sibi iudicium manducare qui manducant indigne, ideo pastores non cogunt hos qui non sunt idonei, ut sacramentis utantur. — Conf. Belg. XXXV. p. 195. Nemo itaque ad hanc mensam se sistere debet, qui prius sese recte non probaverit, ne de hoc pane edens et de hoc poculo bibens iudicium sibi edat et bibat. — Catech. Heidelb. LXXXI. Hypocritae autem et qui non vere resipiscunt, damnationem sibi edunt et bibunt.

1. Es ist nicht leicht sich über die Anwendbarkeit dieses Sazes klare Rechenschaft zu geben. Denn zuerst ist es schwer sich eine bestimmte Vorstellung davon zu machen, woher die Unwürdigkeit kommen soll, da, wer kein Glied der christlichen Kirche ist, auch keinen Zutritt zu diesem Sacrament hat, jedes wahre Glied derselben aber auch jedesmal um so mehr ein würdiger Genosse sein wird, als dieses Mahl durch die Einsezung Christi eine eigenthümliche und unabhängige Kraft besizt, durch die es sich vor allem, was sonst als Ausdrukk und Wirkungsmittel der Frömmigkeit vorkommt, so auszeichnet, daß jeder sich zur günstigsten Stimmung aufgefordert fühlen muß. Was sich dem ohnerachtet zunächst darbietet ist dieses. Da das Abendmahl als eine gemeinsame Handlung eingesezt ist, und von den Dienern des Wortes öffentlich dargereicht wird: so müssen auch dazu nach

[1] Heidelb. Katech. Fr. 80. Artic. Smalc. II. de Missa. — Expos. Simpl. c. XXI. p. 78.

kirchlicher Ordnung bestimmte Zeiten gesezt sein. Diese Ordnung erscheint also als eine Aufforderung, und es läßt sich denken, daß Einzelne dieser Aufforderung — sei es nun aus Gewohnheit oder um des Urtheils Anderer willen — Gehör geben, ohne daß durch das Bewußtsein ihres unvollkommnen geistigen Zustandes eine Sehnsucht nach diesem Genuß in ihnen erregt worden. Ein solcher Genuß ist in seinem Ursprung ein unwürdiger, weil 431
er mit der Absicht der Einsezung in keinem Zusammenhang steht, indem ohne ein lebendiges Bewußtsein von dem persönlichen Verhältniß zu Christo auch keine wirksame Erinnerung an ihn, so wie er hier dargestellt wird, möglich ist. Und dieses wird immer fehlen, mögen wir uns nun den Zustand als eine dumpfe Gedankenlosigkeit vorstellen, welche durch die Handlung selbst nicht überwunden wird, oder als ein fortwährendes Bewußtsein fremdartiger Motive, welches kaum anders als zugleich mit einem wenn auch nur vorübergehenden Unglauben an die Kraft und Würde des Sacramentes stattfinden kann.

2. Sollen wir nun aber unter dem Gericht, das als die Folge jener Unwürdigkeit bezeichnet wird, die Einführung in die ewige Verdammniß verstehen: so erscheint es unmöglich zwischen beiden einen Zusammenhang aufzustellen. Ja es schein als dürfe man — wenn der unwürdige Genuß doch möglich ist und solche Gefahr aus demselben entsteht, auf der andern Seite aber der heilbringende geistige Genuß des Fleisches und Blutes Christi auch außerhalb des Sacramentes stattfindet — den Wunsch hegen, das Sacrament möge lieber nicht eingesezt und wir an jenen außersacramentlichen Genuß allein gewiesen sein. Sezen wir indeß die Vorstellung der ewigen Verdammniß vorläufig bei Seite, und bleiben bei der Unwürdigkeit stehn: so ist doch sowol die Gedankenlosigkeit, durch welche ein so reichhaltiger Moment in eine bedeutungslose äußere Verrichtung verwandelt wird, als die Unwahrheit, welche fremdartige Beweggründe hinter diese heilige Handlung verstekkt, eine Herabwürdigung,

welche sehr dazu geeignet ist einen Zustand der Unempfänglichkeit und Verstokkung herbeizuführen, den wir alle Ursache haben als ein Element der Verdammniß anzusehen. Und hiedurch rechtfertigt sich der Ausdrukk unseres Sazes vollkommen. Das Abendmahl erscheint nämlich als ein Scheidungsmittel, indem der an-
452 gemessene und würdige Genuß die Lebensgemeinschaft mit Christo befördert, der unwürdige aber dieses kräftigste Mittel zur Befestigung derselben immer unwirksamer macht: und also die Gewalt aller Hemmungen immer vermehrt. Bedenken wir nun, wie unüberwindlich schon die Gedankenlosigkeit werden muß und noch mehr wie schamlos die Unwahrheit, wenn beide das Heilige überwunden haben, und wie wenig Haltung der Glaube an den Erlöser behalten kann, wenn seine Institutionen aus ihrem Zusammenhang gerissen werden: so werden wir die schauerliche Scheu begreiflich finden, mit welcher sich die asketische Sprache der alten Kirche über diesen Gegenstand ausdrükkt. Nur ist um so nöthiger, daß die öffentliche Lehre sich aller nicht aus der Sache fließenden entmuthigenden Bestimmungen enthalte.

3. Es lohnt aber von hier aus noch einmal auf den Unterschied zwischen der lutherischen und der kalvinischen Vorstellung vom Abendmahl zurükkzusehen, um uns zu überzeugen wie wenig er dazu geeignet ist eine Trennung der Kirchengemeinschaft zu begründen. Indem es nämlich keiner von beiden gelingt das dritte, was sie annehmen und was wir durch den Ausdrukk sacramentlichen Genuß bezeichnen, zu einiger Anschaulichkeit zu bringen: so ermittelt doch zulezt die Beziehung auf unsern Saz den eigentlichen Werth des Unterschiedes zwischen beiden. Denn dieses steht fest in der lutherischen Darstellung, daß weil der sacramentliche Genuß des Leibes und Blutes an den des Brodtes und Weines gebunden ist, er auch den würdig und unwürdig genießenden gemeinsam ist, nur daß er den Einen zum Gericht gereicht den Andern aber zum geistigen Genuß und vermittelst dessen zur Seligkeit. Die Kalvinische Theorie aber, welche den

sacramentlichen Genuß an den geistigen bindet, kann dem gegenüber nur behaupten, daß die Unwürdigen jenes sacramentlichen Genusses gar nicht theilhaft werden. Ist nur dieses das einzige klare, was darüber ausgesprochen werden kann: so muß der Un- 153
terschied ganz in das Dunkle zurükktreten, wenn der unwürdige Genuß aus der Praxis verschwindet. Diese Differenz in der Lehre würde also auf jeden Fall von selbst verschwinden, wenn beide Kirchengemeinschaften sich der Vollkommenheit nahen, und kann also das abgesonderte Bestehen derselben nicht hinreichend begründen; denn der unwürdige Genuß zeugt immer von einer Unvollkommenheit der Kirche. Stimmt die Handlung derer die zum Sacrament hinzutreten mit dem Gemeingefühl des Ganzen zusammen; hat sich die das Sacrament darreichende Kirche zum vollkommnen Mitgefühl des Ganzen mit dem Zustande jedes Einzelnen entwikkelt: so wird keiner auf unwürdige Weise des Sacramentes begehren, und die Gemeine wird es keinem zum unwürdigen Genuß darreichen. Schreitet nun doch die Kirche wirklich zum besseren fort, so müssen die Fälle immer seltener werden und allmählig verschwinden, welche allein den Unterschied beider Theorien ins Bewußtsein rufen können.

Anhang zu den lezten beiden Lehrstükken.

Von dem Namen Sacrament.

§. 143. Die evangelische Kirche gebraucht den Namen Sacrament nur für diese beiden von Christo selbst eingesezten und seine hohepriesterliche Thätigkeit repräsentirenden Institutionen Taufe und Abendmahl.

1. Es ist natürlich, daß eine aus einem ganz fremden Gebiet herübergenommene Benennung auf dem unsrigen keine bestimmte Umgrenzung hat. Daher ist nur sehr allmählig die römische Kirche zu ihren sieben Sacramenten gelangt, und erst all-

mählig sind wir bei diesen zweien stehen geblieben. Kann man
454 nun die Grundelemente der Bedeutung dieses Wortes nicht ohne große Besorgniß mit aufnehmen, weil der Ausdrukk, wiewol das neutestamentische Bild eines Streiters Christi dabei zum Grunde liegt, doch aus diesem grade ein Moment von sehr schwankender Anwendung herausgerissen hat: so darf man wol noch unbedingter als Zwingli[1] gethan den Wunsch hegen, daß diese Benennung lieber nicht möchte in die kirchliche Sprache aufgenommen worden sein, mithin auch den, daß man ihn daraus wieder möge hinwegschaffen können. Dies könnte geschehen vermittelst einer Annäherung an die morgenländische Kirche, der diese Benennung fremd geblieben ist, und die dafür den Ausdrukk Geheimnisse hat, ist aber gewiß erst einer späteren Zeit aufbehalten. Allein da auch ein Wunsch nur insofern vernünftig ist, als er irgend etwas zu seiner Erfüllung beiträgt: so wird die Veränderung hier dadurch eingeleitet, daß wir Taufe und Abendmahl für sich und ohne bestimmte Beziehung auf diesen Namen behandelt haben, wiewol er als bekannt bisweilen der Bequemlichkeit wegen gebraucht worden ist. Denn durch das gewöhnliche Verfahren, welches diesen sogenannten allgemeinen Begriff voranschikkt und erklärt, befestigt sich immer mehr die falsche Meinung, als sei dies ein eigentlich dogmatischer Begriff und sage etwas dem Christenthum wesentliches aus, und als erhielten Taufe und Abendmahl ihren eigenthümlichen Werth vorzüglich dadurch, daß sich dieser Begriff in ihnen realisirt. Dieses Vorurtheil findet in der hier eingeschlagenen Behandlung wenigstens keinen Vorschub, da auch die nähere Beziehung, in welche wir Taufe und Abendmahl unter sich gestellt haben, ganz unabhängig gehalten ist von diesem hergebrachten Namen, und lediglich — eben so wie die je zweier andern Lehrstükke dieses Hauptstükkes — auf das gemeinsame Verhältniß zu
455 einer von den wesentlichen Berufsthätigkeiten Christi gegründet, so daß es ganz zufällig erscheint, daß dieses mittlere Paar unserer

---

[1] de vera et falsa rel. p. 194.

sechs Lehrstükke einen gemeinsamen Namen führt, die andern aber nicht.

2. Jedenfalls wäre es ein unfruchtbares Verfahren, den Namen etymologisch zu prüfen und darnach bestimmen zu wollen, was darunter subsumirt werden könne und was nicht. So ist auch der Streit mit der römischen Kirche ganz leer, wenn es sich bloß um die Erklärung dieses Wortes handelt, ob die unsrige die richtige sei oder die ihrige, nach welcher noch fünf andre Institutionen diesen Namen führen können. Sondern er hat nur einen Sinn, wenn die Gegner dadurch in irgend einer wesentlichen Beziehung jene anderen Handlungen diesen beiden gleich sezen wollen. Da nun im Gegentheil die Ungleichartigkeit jener Handlungen und Verhältnisse einleuchtend ist, welche die römische Kirche unter diesem Namen faßt, und die Zusammengehörigkeit der beiden, welchen unsere Kirche diesen Namen ausschließend beilegt, anderweitig nachgewiesen: so bleibt uns, wenn der Name noch ferner gebraucht werden soll, nichts übrig, als ihn rein willkührlich und ohne alle andere Rükksicht auf seinen ursprünglichen Sinn zu einer gemeinschaftlichen Bezeichnung dieser beiden Institutionen zu stempeln. Der Gebrauch der evangelischen Kirche war anfänglich auch nicht fest; nicht nur wurde die Absolution als drittes aufgestellt, sondern Melanchthon schlug auch vor[1] noch die Ordination mit zu den Sacramenten zu zählen; allein jenes hat keinen Bestand behalten, und dieses hat keinen Beifall gefunden. Wir finden es allgemein richtiger und unsere Abendmahlsfeier hat sich ganz darnach gestaltet die Absolution als einen Bestandtheil derselben anzusehn, wogegen sie ihre sacramentliche Selbständigkeit verloren hat; und es war eben so richtig die Firmelung, nachdem sie auf eine bestimmte Bedeutung zu- 456
rükkgeführt war, zur Taufe zu rechnen. Die Taufe war aber zugleich die Weihe zu dem wahren allen Christen gemeinsamen Priesterthum; wogegen der Dienst des Wortes in jenem

---

[1] Loc. th. de num. sacram.

engeren amtlichen Sinn nicht allen Christen gemeinsam ist, und also auch die Einsezung dazu nicht jener gleichgestellt werden kann. Die Ehe ist nur hieher gekommen, weil die Schrift den Ausdrukk Geheimniß von ihr gebraucht, für welchen eben der Ausdrukk Sacrament eingetreten ist; aber sie hat nicht nur als ein permanenter Zustand mit unsern beiden Handlungen keine Aehnlichkeit, so daß analogisch nur die Einweihung zur Ehe ein Sacrament heißen könnte, nicht die Ehe selbst, sondern sie gehört auch nicht hieher, weil sie als ein göttliches Sitteninstitut schon von Anfang an ohne Bezug auf die Sendung Christi bestand. Was man endlich auch der lezten Oelung als einem Gebrauch des apostolischen Zeitalters für Kraft beilegen wollte, sie würde sich immer nur auf die Wirksamkeit des Gebetes der Kirche im Namen Jesu gründen, wie auch die Einsegnung der Ehe nur als ein solches Gebet gelten könnte. Bestimmt genug fallen also die übrigen Gebräuche von unsern beiden Sacramenten ab; aber das gemeinsame von diesen, mit welchem Namen man sie auch gemeinschaftlich bezeichne, wird immer darin bestehen, daß sie fortgesezte Wirkungen Christi sind, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen auf das innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Thätigkeit auf die Einzelnen ausübt, und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns um derentwillen allein Gott die Einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt.

3. Nicht ganz zu übergehen ist hier auch der Zusammenhang zwischen unsern beiden Sacramenten und zwei alttestamentischen Einrichtungen, nämlich der Beschneidung und dem Passahfest; ein
457 Zusammenhang der bald mehr bald weniger hervorgehoben, oft aber auch ganz falsch vorgestellt wird. Ganz falsch nämlich ist die Vorstellung als ob Beschneidung und Passahfest auch in irgend einer besonderen Beziehung mit einander gestanden hätten, wie Taufe und Abendmahl. Die Beschneidung als ein abrahamitisches Institut hatte auf keine Weise ein anderes Verhältniß zum Passahfest als zu andern mosaischen Institutionen. Und abgesehen

hievon sagt man viel zu viel, wenn man behauptet, die Taufe sei an die Stelle der Beschneidung getreten und das Abendmahl an die Stelle des Passahfestes. Denn die Taufe ist ganz unabhängig von der Beschneidung eingesezt, und die Beschneidung hat auch nicht durch die Taufe aufgehört, sondern durch das Uebergewicht der Heidenchristen über die Judenchristen und durch die Vermischung beider. Und das Abendmahl hat sich zwar an die Passahfeier angeschlossen, aber es ist von derselben sogleich gelöst worden, und das Passah ist von den jüdischen Christen noch mitgefeiert worden ohne alle Beziehung auf das Abendmahl. Doch ist nicht unmöglich, daß grade eine genauere Beachtung des ursprünglichen Stiftungsverhältnisses erst auf ein genaueres Verständniß der schwierigen Ausdrükke bei der Einsezung des Abendmahls hinführen könne. Wie denn auch die Vergleichung beider neutestamentischen Institute mit diesen alttestamentischen sehr bestimmt darauf führt die Verschiedenheit des alten und des neuen Bundesrecht ins Licht zu sezen.

Fünftes Lehrstükk.

Vom Amt der Schlüssel.

§. 144. Wegen ihres Zusammenseins mit der Welt besteht in der Kirche eine gesezgebende und eine verwaltende Macht, welche ein wesentlicher Ausfluß ist aus dem königlichen Amt Christi.

1. Wenn die Kirche vollkommen in sich abgeschlossen wäre, 453
so daß in allen zu ihr gehörigen nichts mehr der Welt angehörte, sondern die Seele eines jeden Christen dem ganzen System ihrer Kräfte nach ein vollkommnes Organ des heiligen Geistes wäre: so würde überall und immer in der Kirche alles nur so erfolgen und zwar von selbst, wie es diesem Geist gemäß ist. Und weil wegen der Selbigkeit dieses Geistes dann alles, was geschähe, auch von selbst zusammenstimmte: so gäbe es keine Differenz zwi-

schen dem allgemeinen Willen und dem der Einzelnen, und nirgends wäre Veranlassung zu einem Gesez, sondern die das Vermögen allgemeine Ideen aufzufassen auf das kirchliche Gebiet anwendeten, könnten immer nur aussprechen, was von Menschen von selbst gethan würde. Da aber dieses außer in Christo selbst nie der Fall gewesen ist, so werden die Aeußerungen und Impulse des Geistes, überall wo ein Widerstand dagegen sich regt, als Gesez ausgesprochen und aufgenommen. Aber dann nimmt auch die analoge Thätigkeit der von dem Geist beseelten eine Beziehung an auf das Gesez und auf den Widerstand, und gestaltet sich also zu einer ausübenden Macht. Nicht auf irgend eine äußerliche Weise nach Art der bürgerlichen Gewalt — denn äußeres ohne ein inneres, aus dem es hervorgegangen, hat für die Kirche auch nicht den geringsten Werth — sondern nur vermöge des natürlichen Uebergewichtes des Gemeingeistes über die Persönlichkeit, wie es jeder einer Gemeinschaft angehörige als etwas von ihm selbst frei zugestandenes empfindet. Sollte jedoch einer dieses nicht empfinden, oder den Aufforderungen des Gemeingeistes wissentlich mit seiner Persönlichkeit widerstreben: so bezeichnet dies einen außerkirchlichen Moment in seinem Leben, und das Uebergewicht muß sich erst innerlich wieder herstellen, ehe derjenige in dem es verlezt worden ist, wieder als ein wahres Mitglied der
459 Kirche angesehen werden kann. Wie nun eben dieses, ohne irgend äußere Mittel doch eine beharrliche freiwillige Unterwerfung bewirken, auch die Macht war die Christus ausübte, und jede Vereinigung mit ihm sich eben dadurch aussprach, daß die von ihm ausgehenden Impulse als Gesez anerkannt wurden, und seine Urtheile über Menschen als vollgültige Zeugnisse davon, was in dem Menschen war, wodurch eben diese neue Gemeinschaft sein Reich wurde: so ruft auch in dieser Beziehung der Geist in der Kirche hervor, was aus der Fülle Christi zu nehmen ist. Oder was dasselbe sagen will, indem Christus der Gemeinschaft der Seinigen seinen Geist eingehaucht, so war damit derselben zugleich diese Macht mitgetheilt, welche unabhängig von jener ursprüng-

lichen regierenden Thätigkeit Christi nicht zu denken ist, ohne welche aber auch die in der Kirche bestehende Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur entweder weit mehr sein müßte oder nur weit weniger sein könnte, als was in dem Begriff eines leitenden Gemeingeistes enthalten ist.

2. Diese Auseinandersezung scheint aber zuerst gar nicht auf das zu führen, was man gewöhnlich unter dem Amt der Schlüssel versteht, indem man gewöhnlich diese geistige Macht auf die Verbreitung und Zusammenhaltung der Kirche bezieht, so nämlich, daß ihr zu bestimmen obliege, wer in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden solle oder nicht, und eben so wer in derselben bleiben dürfe oder ausgestoßen werden müsse, was bisher gar nicht erwähnt ist, und nur als Zusaz aus dem obigen müßte gefolgert werden. Es ist aber auch beides leicht zu vereinigen, und nur der hier eingeschlagene Weg mehr geeignet, um unter diesem Begriff, wie es sich doch gebührt, das ganze Kirchenregiment zusammenzufassen. Gehen wir nämlich von jenem Widerstand aus, so ist jede beharrliche Unterwerfung, welche nach einem solchen durch das gesezgebende Ansehen der Kirche bewirkt wird, eine neue Besizergreifung des Gemeingeistes, welcher sich einen Ort in einem Einzelleben aneignet, der vorher wenigstens 160
ein noch streitiger Besiz war, auf der Grenze zwischen Welt und Kirche schwankend, und also erweitert sich durch jedes solche Aufheben eines Schwankens mittelst der gesezgebenden Thätigkeit das Gebiet der Kirche. Aber vermittelst derselben erfolgt auch der erste Eintritt eines Einzelnen, denn die Wiedergeburt ist auch die Wirkung von derselben Thätigkeit, welche zuerst den Menschen die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins vorhält als das Gesez des geistigen Lebens. Das nämliche gilt aber auch von der dies Gesez in einzelnen Urtheilen und Aussprüchen anwendenden Macht; indem diese Aussprüche die Stelle bestimmen, die Jeder zufolge seines Zustandes in der Gemeinschaft einnimmt, und ob ihm viel oder wenig in derselben kann anvertraut werden. —

Eine andere Abweichung scheint die zu sein, daß wir oben [1] das Amt der Schlüssel beschrieben haben, als eine Fortsezung der königlichen Wirksamkeit Christi, hier aber mehr als einen durch den Geist vermittelten Ausfluß aus derselben. Es besteht aber in dieser Hinsicht nur ein geringer Unterschied unter den in diesem Hauptstükk zusammengefaßten Institutionen. Denn die Vermittlung des Geistes tritt bei allen ein, weil sie sonst nicht könnten Handlungen der Kirche sein; und alle sind deshalb auch Ausfluß aus Christo, weil der Geist immer aus Christo schöpft. Fortsezung der Thätigkeit Christi können wir aber dies weniger nennen, weil diese Verschiedenheit der gesezgebenden und verwaltenden Thätigkeit sich wesentlich auf eine organisirte Gemeinschaft bezieht, Christi eigne Thätigkeit aber dieser voranging. Wenn daher bei ihm dieser Unterschied nicht hervortritt, so kann auch das Amt der Schlüssel in dieser Spaltung nicht im genauesten Sinn die Fortsezung seiner Thätigkeit genannt werden, wenn gleich es nur ohne etwas fremdes anderwärts her aufzunehmen,
461 die von Christo entworfenen Grundzüge des gemeinsamen Lebens weiter entwikkelt.

§. 145. Lehrsaz. Das Amt der Schlüssel ist die Macht, vermöge deren die Kirche bestimmt, was zum christlichen Leben gehört, und über jeden Einzelnen nach Maaßgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen verfügt.

Conf. Aug. de abus. VII. Sentiunt potestatem clavium esse . . mandatum Dei praedicandi evangelii remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta. — ibid. Respondent quod liceat Episcopis seu pastoribus facere ordinationes ut res ordine gerantur in ecclesia. — Expos. Simpl. XIV. De clavibus regni Dei . . . simpliciter dicimus omnes ministros legitime vocatos . . exercere — usum clavium, cum — populum . . increpant inque disciplina retinent. — ibid. XVIII. Atqui debet interim iusta esse inter ministros disciplina. Inquirendum enim diligenter in doctrinam et vitam

[1] §. 127.

ministrorum in synodis. — Conf. Basil. XVI. p. 98. Ipsa pascendi gregis auctoritas, quae proprie clavium potestas est . . cunctis aeque inviolabilis esse, et . . . electis tantum et idoneis administrandum committi debet. — Conf. Gall. XXXII. seq. p. 122. Credimus expedire, ut . . ecclesiae alicuius praefecti inter se dispiciant qua ratione totum corpus commode regi possit . . eas tantum leges admittimus, quae fovendae concordiae et unicuique in obedientia debita retinendo subserviunt, qua in re sequendum nobis putamus quod dominus noster . . de excommunicatione statuit quam quidem approbamus et una cum suis appendicibus necessariam esse arbitramur. Rom. 16, 17. Vgl. Conf. Belg. XXXII. p. 191. — Conf. Tetrapol. XIII. p. 346. Hi (ministri) claves habent regni coelorum ligandi et solvendi peccata remittendi et retinendi potestatem, sic tamen ut nihil nisi ministri Christi sint, cuius hoc
ius solius et proprium est. — Conf. eccl. Saxon. p. 167. Et 462
ad ministerium haec pertinent . . exercere iudicia ecclesiae legitimo modo de iis qui manifestorum criminum in moribus aut doctrina rei sunt, et contra contumaces sententiam excommunicationis ferre, et conversos rursus absolvere et recipere. Haec ut rite fiant, etiam consistoria in ecclesiis nostris constituta sunt.

1. Der Ausdrukk, Amt oder Gewalt der Schlüssel auch in Verbindung mit den Ausdrükken binden und lösen kommt in einer Rede Christi vor [1], welche sich auf den ersten Theil unseres Sazes bezieht; so wie die Ausdrükke binden und lösen noch in einer andern verwandten [2], wo sie sich nach dem Zusammenhange zu urtheilen wenigstens zugleich auf den andern beziehen, und dieser wieder ist eine dritte [3] sehr ähnlich, welche es wol ausschließlich mit dem lezten zu thun hat. Einiges soll gebunden werden, heißt es soll bestimmt werden durch Gebot und Verbot; und gelöst wird, was von solcher Bestimmung ausgenommen der Selbstbestimmung jedes Einzelnen [4] überlassen bleibt, so daß das Gemein-

---

[1] Matth. 16, 19. [2] Matth. 18, 18.

[3] Joh. 20, 23.

[4] Necesse est enim retineri in ecclesiis doctrinam de libertate christiana. Conf. Aug. de abus. VII.

gefühl sich gleich verhält gegen den der es für sich so und gegen
den der es entgegengesezt hält, so es nur in beiden das gute Ge=
wissen voraussezen darf. Und hier haben wir die in dem vorigen
Saz beschriebene gesezgebende Thätigkeit der Kirche mit ihrer Be=
schränkung zugleich. Denn das Gemeingefühl hat nicht eher eine
Veranlassung sich bestimmend auszusprechen, als wenn in Einigen,
wegen unvollkommner Beseelung durch den heiligen Geist nicht zu
Stande kommen will, was doch das Gemeingefühl als wesentliche
Aeußerung des Glaubens fordert, oder wenn in Einigen noch im=
mer geschieht, was ungerügt der Wirksamkeit des Geistes in An=
463 dern zum Schaden gereichen würde. Aber eben so wesentlich ist
auch und derselben gesezgebenden Thätigkeit angehörig, daß gelöset
werde, was etwa Anmaaßung und geistlicher Hochmuth könnte
binden wollen. Denn die Einheit der Kirche kann nicht bestehen,
wenn Einzelne ihre persönliche Handlungsweise oder Denkweise
als den Ausdrukk des Gemeingeistes wollen geltend machen.
Wenn man nun diese Stelle, weil sie der biblische Hauptsiz der
Lehre ist, so buchstäblich nehmen wollte, daß Christus diese Macht
dem Petrus allein übertragen habe: so müßte man es auch streng
dabei lassen, und dann wäre mit dem Tode des Petrus alle ge=
sezgebende Thätigkeit in der Kirche zu Ende gewesen, sofern sie
nämlich auf diesem Auftrage Christi ruhte. Niemand aber wird
zweifeln, daß sie doch hätte aufs neue entstehen müssen, weil
sonst, wenn alles für alle Zeiten schon in der ersten Generation
wäre festgesezt gewesen, dieses nur hätte geschehen können auf
eine den wahren geschichtlichen Charakter zerstörende übernatürliche
Weise, dann aber auch keine lebendige und freie Entwikklung
weiter hätte stattfinden können. Hieraus geht hervor, daß wenn
dies wörtlich der Sinn jenes Ausspruches Christi wäre, die gesez=
gebende Thätigkeit nicht auf ihm allein ruhen könnte. Sie würde
aber deshalb nicht aufhören eine Fortsezung der Thätigkeit Christi
zu sein. Denn sie wäre immer ein Ausfluß aus dem Willen des=
selben, daß eine Gemeine bestehen soll, als welches ohne eine
solche nicht möglich wäre. Petrus selbst aber muß die Worte

Christi nicht so verstanden haben, weil er, wo es solche allgemeine Aussprüche galt, sich das Recht dazu nicht allein beilegte, sondern die Fragen vor die Gemeine brachte. Die das Gesez durch Urtheil anwendende und in der Ausführung vertretende Thätigkeit wird schon in der zweiten angezogenen Schriftstelle leztlich der Gemeine beigelegt, und es versteht sich daher von selbst, daß auch früher die Einzelnen im Namen und als Organe der Gemeine wirken sollen, und dies um so mehr als der Erlöser gewiß 461
nicht einer gereizten Persönlichkeit das Recht hat zugestehen wollen den Bruder zur Rede zu stellen. Betrachten wir aber einmal den Einzelnen als Organ der Gemeine an seinen Bruder, so ist auch alles gegen den Einzelnen gesündigt was gegen das Ganze; und derjenige Einzelne ist jedesmal das natürliche Organ des Ganzen, zu dessen sicheren Kunde zuerst die Thatsache kommt. Nehmen wir aber auch die dritte angezogene Stelle dazu, die schon immer hieher gerechnet wird: so kann diese freilich zunächst davon verstanden werden, daß zuerst in der Taufe die Sündenvergebung ertheilt wurde, mithin auch dem, dessen Taufe man noch weiter hinaussezte, die Sünden noch behalten blieben [1]. Dies wollen wir auch keinesweges ausschließen; und offenbar gehört die von der Wirksamkeit des Geistes zu erwartende richtige Verwaltung der Taufe, oder bei uns jezt der Firmelung, wesentlich mit zum Amt der Schlüssel. Aber gewiß wird doch der Gehalt jener Stelle hiedurch nicht erschöpft; sondern die Apostel selbst, und die älteste Kirche nach ihnen haben sie auch auf die schon in die Kirche aufgenommenen angewendet [2], und dann enthält sie zugleich die Verheißung Christi über jedes Urtheil, welches aussagt, ob ein Einzelner sich in derjenigen Gemeinschaft mit Christo befindet, in welcher die Sünde verschwindet. Nun befindet sich

---

[1] Vgl. Matth. 10, 14. 15. Denn von wannen sich die Jünger so entfernten, da kam keine Gemeine zu Stande, und die Sünden blieben Allen behalten.

[2] Ap. Gesch. 8, 20—23. Kor. 5, 4. 5.

in dieser Gemeinschaft jeder Wiedergeborne; und daher sind auch
die wirklichen Sünden derselben, welche allein zu einem Urtheil
der Kirche auffordern können, immer schon vergeben. Nehmen
wir aber dazu, daß Keiner ganz schon als Organ des Geistes in
der Kirche ist, und daß eine Wirksamkeit in der Kirche nur statt=
465 findet mit solchen Kräften, welche schon Organe des Geistes d. h.
Gaben geworden sind, da aber wo noch ein Widerstreben gegen
die Beseelung des Geistes ist, auch nothwendig Sünde sein muß:
so zeigt sich, wie wesentlich zu dieser Verheißung des Erlösers
auch gehört das richtige Urtheil der Kirche darüber, wieviel oder
wenig und was dem Einzelnen anvertraut werden kann in der
Kirche, und in welchem Grade einer von Einwirkungen auf die
Kirche und von Mitwirkungen in derselben zurükkgehalten werden
muß, damit sein Zustand möglichst wenig Störungen hervor=
bringe. Und so finden wir auch alles, was zum zweiten Theil
unsers Sazes gehört, in den Aussprüchen Christi begründet.

2. Nehmen wir nun die obigen symbolischen Stellen zusammen, so finden wir darin dieselben Haupttheile, die das Amt der Schlüssel constituiren, wenn auch nicht überall ganz bestimmt ausgedrükkt und gleich deutlich geschieden; und es möchte nur noch folgendes zu bemerken sein. Zuerst finden wir häufig den Dienst des Wortes mit zu dem Amt der Schlüssel gerechnet; dies versteht sich von selbst von der Darreichung der Sacramente, welche so genau mit der Sündenvergebung zusammenhängt, und vom Abendmahl muß dasselbe gelten, was wir von der Taufe zugegeben, daß die richtige Verwaltung derselben mit zum Amt der Schlüssel gehört. Von der Predigt hingegen an und für sich betrachtet wäre dies nur ein Mißverständniß; wol aber gehört zum Amt der Schlüssel als eine besondere Anwendung des oben allgemein aufgestellten die richtige Bestimmung darüber, wer zu diesem Dienst am göttlichen Wort zuzulassen sei, welches unstreitig als einer der wichtigsten Theile des Amts der Schlüssel anzusehen ist. Und man kann es unter dieser Voraussezung nur na=

türlich finden, daß die Kirche mit diesem Dienst fast überall auch die Spendung beider Sacramente verbunden hat. Zweitens. Viele von diesen Stellen für sich betrachtet scheinen dahin zu deuten, als ob das ganze Amt der Schlüssel bei der Gesammtheit 466
der Diener des Wortes wäre. Wenn es sich so verhielte, mithin — da die Prüfung und Bevollmächtigung der Diener am Wort ein wesentlicher Theil dieses Ganzen ist — die Gesammtheit der Lehrer in der Kirche sich immerfort selbst erzeugte, und so ausschließend mit der Gewalt der Schlüssel betraut wäre: so bekäme der Gegensaz zwischen dem Klerus in diesem engeren Sinn und den Laien eine so scharfe Spannung, daß der Unterschied von der römischen Kirche ganz verschwinden würde. Allein dies kann die Meinung nicht sein, da Christus selbst einen Theil dieses Geschäftes der Gemeine beilegt, und auch von Anfang an bei den wichtigsten Geschäften der verwaltenden Thätigkeit die Gemeine zugezogen wurde [1]; und so sezt auch die Stelle, welche den Geistlichen allein aufgiebt das Urtheil der Gemeine zu vollziehen, doch voraus, daß die Gemeine das Urtheil fällt. Was aber die gesezgebende Thätigkeit anlangt, so kann sie freilich nicht eher vorkommen, bis sich ein bedeutender Gegensaz in der Kirche entwikkelt hat: allein dies ist nicht derselbe. Denn denjenigen, welchen die Predigt anvertraut ist, liegt vorzüglich ob, sich zu immer vollkommnern Dollmetschern des göttlichen Wortes in der Schrift auszubilden, allein es ist ganz etwas anderes, die Aussprüche Christi und der Apostel richtig verstehen, und sie zu mehr oder minder allgemeinen Bestimmungen in einer doch sehr verschiedenen Gestaltung des Lebens zwekkmäßig anwenden; und eine ganz andere Art wie auf der Canzel die Schrift angewendet wird, und wie Regeln für das Leben in der Gemeine unter bestimmten Verhältnissen aus einem Geist der Schriftmäßigkeit sich entwikkeln, ohne daß sie häufig ein Schriftwort für sich haben können. Daher denn der Gegensaz zwischen dem der die fromme Bedeu-

---

[1] Ap. Gesch. 1, 15—23. 6, 2—6.

467 tung der Lebensverhältnisse und Aufgaben schnell und sicher genug auffaßt, um das Gesez darüber auszusprechen, und dem der es als Gesez aufnimmt, weil er seine wahre innere Stimme darin erkennt, ein ganz anderer ist, als der zwischen dem Geistlichen und seinem Zuhörer. Daher ist es am gerathensten, in der öffentlichen Lehre auch den Schein davon zu vermeiden, als ob kirchliche Gesezgebung und Verwaltung den Geistlichen vorzüglich zustehen solle. Daher dürfen jene Stellen nicht übersehen werden, welche die Berathungen über die Regierung des Ganzen sämmtlichen Vorstehern der Gemeinden zutheilen, und welche [1] zu diesen nicht nur Aelteste sondern auch Diakonen rechnen, ohnerachtet sie an dem Lehramt keinen Theil nahmen. Und so geht denn beides, gesezgebende und verwaltende Thätigkeit leztlich von der Gemeine aus. Drittens. Wenn aber dieses sich auch aus unsern symbolischen Stellen entnehmen läßt, so wird doch aus ihnen der Umfang der Art, wie dieses ganze Amt bei der Gemeine ist, und wie sie es ausübt, nicht deutlich. Sie übt es nämlich nicht nur mittelbar, indem sie die Aemter ordnet und vertheilt, denen Gesezgebung und Urtheil förmlich übertragen ist, — denn wie sollten diese auch dazu kommen, eine solche Fertigkeit und Tüchtigkeit zu haben, wenn sie sie nicht vorher schon geübt hätten, — sondern auf ursprüngliche und formlose Weise übt jeder Einzelne durch sein Urtheil über das was in der Gemeine geschieht und durch Lob und Tadel selbst das Strafamt aus. Und nicht nur dies, sondern auch die gesezgebende Thätigkeit übt Jeder durch alles, was dazu beitragen kann die öffentliche Meinung zu bilden, welche immer der lebendige Quell der ausgesprochenen Acte der Gesezgebung sein muß, die dann genau genommen nichts anders sind, als die bestimmte Weise die öffentliche Meinung in kirchlichen Dingen zum Anerkenntniß zu bringen. Denn wird auf
468 diesem Gebiet etwas versucht, was kein reiner Ausdrukk ist von der Art, wie an Ort und Stelle die menschliche Natur in der

[1] Siehe zu §. 134.

Vereinigung mit dem göttlichen Geist sich und das ihrige wirklich strebt zu gestalten: so schlägt auch der Versuch fehl, und das Gesez, welches sich keine Anerkennung zu verschaffen weiß, offenbart nur einen unvollkommenen Zustand der Kirche. Sie trübt sich unvermeidlich, und nur durch den Streit kann die Uebereinstimmung, die dann aber auch bewußter ist, und also mit ihr ein klarerer Zustand des Ganzen zurükkkehren. Viertens. Was aber hieraus unmittelbar folgt, findet sich nicht so deutlich irgendwo ausgedrükkt, daß wir uns überheben könnten es aufzustellen, wiewol es uns gewissermaßen zu den ersten Erklärungen über unser Unternehmen zurükkführt, nämlich daß alle Acte der Gesezgebung in der Gemeine auch immer der Erneuerung unterworfen bleiben. Denn wie es für alles einzelne, was jezt gilt, eine Zeit gab, wo es noch nicht konnte als Gesez aufgestellt werden, weil es nicht wäre anerkannt worden: so kann auch eine Zeit kommen wo es nicht mehr anerkannt wird; und wenn es dann doch noch als geltend stehen bleiben will, so entsteht ein falscher Schein, der nicht ohne Nachtheil bleibt. Damit soll jedoch keinesweges behauptet werden, daß alles, was öffentlich als Regel des Glaubens oder des Lebens aufgestellt wird, gleich wandelbar sei; sondern nur daß nichts als unwandelbar dürfe gestellt werden, indem wir vertrauen dürfen, daß einiges sich immer wieder wird geltend machen. Wenn endlich auf der Seite der verwaltenden Thätigkeit auch das Recht den Kirchenbann zu verhängen mit aufgestellt wird, so ist dies mit großer Beschränkung zu verstehen. Führen wir diesen Zweig des Amtes der Schlüssel auf die ungetheilt regierende Thätigkeit Christi zurükk, so finden wir freilich dem gegenüber, daß Christus Apostel wählte und Jünger berief und beiden Geschäfte auftrug, auch dieses, daß er das Wehe ausrief über die Schriftgelehrten und Pharisäer, und über die Orte die 469
ihn nicht aufgenommen hatten. Allein dies waren solche, die noch nicht in seine Gemeinschaft aufgenommen waren, von denen er sich nur zurükkzuziehen brauchte, und nicht sie verstoßen mußte; das verlorene Kind hingegen hat er nicht selbst ausgestoßen. So

kann es auch bei uns einen vollkommnen Kirchenbann, durch welchen alle Gemeinschaft aufgehoben würde, nicht geben; sondern jeder Zustand, der ein von aller Theilnahme an dem Leben in der Kirche ausschließendes Urtheil mit Recht hervorrufen könnte, darf doch nur als ein vorübergehender angesehen werden, und kein Urtheil darf die Einwirkungen der Kirche auf den Einzelnen, der einmal in dieselbe aufgenommen worden ist, aufheben wollen.

Sechstes Lehrstükk.

Vom Gebet im Namen Jesu.

§. 146. Das richtige Vorgefühl, welches der christlichen Kirche zu haben gebührt, von dem was ihr in ihrem Zusammensein heilsam ist, wird natürlich zum Gebet.

1. Von der Art wie die Kirche sich geschichtlich bildet und fortpflanzt ist unzertrennlich, daß durch die Einwirkungen alles weltlichen sowol des innerlichen — weil nämlich jedes Glied noch etwas der Welt gehöriges an sich hat — als des äußerlichen bald stärkere bald schwächere Hemmungen in ihr entstehn und Schwankungen. Dasselbe gilt auch in Bezug auf ihre äußere Aufgabe, die Welt in sich aufzunehmen, indem sie auch in dieser zu keiner gleichmäßigen und leicht zu übersehenden Fortschreitung gelangt. Das gemeinsame Bewußtsein hievon ist also das von der Unvollkommenheit der Kirche. Indem nun aber das Verlangen, den
470 Zwekk der Sendung Christi vollständig zu erreichen, in der Kirche beständig lebt: so wird, an diesen Antrieb gehalten, jenes Bewußtsein der Unvollkommenheit als das eines bedürftigen Zustandes ausgeprägt, welches, da es nichts ist als die richtige Selbsterkenntniß der Kirche auf ihre Liebe zum Erlöser bezogen, in dem Maaß als es rein ist, nothwendig als eine Wirkung des göttlichen Geistes muß angesehen werden. Indem nun das Bewußt-

sein der Kirche auf diese Weise zwischen der Gegenwart und Zukunft schwebt: so verbindet es sich mit dem Gottesbewußtsein auf eine zwiefache Weise. In Bezug darauf nämlich, daß jeder Erfolg nicht alleiniges Werk ihrer Selbstthätigkeit ist sondern zugleich der göttlichen Weltregierung, wird es für dasjenige in der Gegenwart, was Ergebniß früherer Bestrebungen ist, je nachdem der Gehaltsdurchschnitt menschlicher Momente überschritten ist oder unerfüllt geblieben, Ergebung oder Dankbarkeit; für dasjenige aber, was noch unentschieden schwebt, wird es Gebet, das heißt innige Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein. — Bedächten wir freilich das immer und trügen das in klarem Bewußtsein, daß wir doch auf jeden Fall entweder zur Ergebung oder zur Dankbarkeit kommen, welches beides Zustände sind, in denen sich die Theilnahme an der ungetrübten Seligkeit des Erlösers ausspricht, so daß wir in dieser Hinsicht unserer Sache vollkommen sicher sind: so sollte freilich die Kirche, ganz auf ihre Selbstthätigkeit gerichtet, sich des Wünschens ganz enthalten. Und da auch das was abgeschlossen scheint doch nur Durchgangspunkte sind, so daß was mit Ergebung aufgenommen worden ist sich später als ein Gegenstand der Dankbarkeit kenntlich macht und umgekehrt: so sollten auch Ergebung und Dankbarkeit verschwinden, indem die Kirche alle Durchgangspunkte hinter sich lassend, und nur die untrügliche Gewißheit des endlichen Erfolgs festhaltend in der Freude an Gott zur vollkommnen Ruhe gelangt. Allein das den- 471
kende Subject vermag dem nicht zu wehren, daß es sich nicht — der Entwikklung des zeitlichen Gehaltes voraneilend — das mögliche in mancherlei Bildern ausmahlen, und deren Werth für die eignen Bestrebungen vergleichend sich an diejenigen mit Vorliebe hängen sollte, von denen es am meisten Unterstüzung erwartet; und so lange diese Thätigkeit fortgeht, muß sie sich auch mit dem Gottesbewußtsein verbinden, und also Gebet werden. Und da dieses in uns immer fortgeht: so haben wir auch keine Ursache, die Forderung, daß wir ohne Unterlaß beten sol-

len [1], als einen hyperbolischen Ausdrukk zu behandeln. Denn beteten wir nicht, so müßte entweder unser Interesse an dem Reiche Gottes, welches jene Vorstellungen des heilsamen aber ungewissen erzeugt, oder unser Gottesbewußtsein, welches uns die absolute Kräftigkeit der göttlichen Weltregierung vorhält, verschwunden sein.

2. Wenn nun eben jene Vorschrift des Apostels mehr scheint den Einzelnen gegeben zu sein, und so auch dieses Spiel der Gedanken mit den noch unbestimmten Ereignissen nur in den Einzelnen als solchen stattfindet; bei diesen aber auch die Richtigkeit des Vorgefühls gar nicht dazu beiträgt, daß es Gebet werde, sondern wenn dies nicht immer gleichmäßig geschieht, der Unterschied vorzüglich auf der Wichtigkeit des Gegenstandes beruht: so scheint durch das bisherige unser Saz noch gar nicht bedeutend erläutert. Dies wird aber geschehen, wenn wir auf das Verhältniß der Kirche zu dem Einzelnen in dieser Beziehung achten. Der Einzelne nämlich hat hiebei zunächst seine eigne Heiligung und dann die ihm mit den ihm schon verliehenen Gaben obliegende Wirksamkeit in der Gesammtheit im Auge. Beide aber bilden ein Mannigfaltiges, dessen Theile nicht durch jeden Act gleichmäßig
472 gefördert werden; und Jedem muß sich sehr bald die Erfahrung aufdringen, daß während er sich mit seinen Vorsäzen und Hofnungen nach der einen Seite hinwendet, ihm durch die göttliche Weltregierung Aufforderungen kommen, die ihn hievon ab auf eine andere Seite hinüberlenken. Daher kann er selbst seinem Vorgefühl über das, was ihm persönlich für den Moment das heilsamste ist, nicht vertrauen. Und eben so wenig kann auch der Einzelne von seinem Standpunkt aus über das, was der Gesammtheit bei der jedesmaligen Lage ihrer Totalaufgabe heilsam ist, ein sicheres Urtheil gewinnen. Ungleich werden die Einzelnen hierin allerdings sein, und nur diejenigen werden mit Recht einen bestimmten

[1] 1 Thessal. 5, 17.

größeren Einfluß auf das Ganze zu üben geeignet sein, welche eben dieses schon zu einer besonderen der prophetischen analogen Gabe in sich ausgebildet haben. Außerdem konnte dieses dem Gemeinbewußtsein angehörige Vorgefühl sicherer sein zu den Zeiten, da der Einzelne noch ein größerer Theil des Ganzen war [1], und dieses ihm vollständig zur Wahrnehmung kam. So daß es von Christo an, in welchem wir auch dieses als ein menschliches betrachtet in der größten Vollkommenheit zu denken haben, als annähernd angenommen werden muß, die Sicherheit aber sich außerdem noch um so mehr verringert, je mehr sich in jene Vorbildung in Bezug auf die Zukunft das persönliche einmischt. Dasselbe aber, was vom Einzelnen gilt, wird auch von jeder, sei es mehr freien oder mehr durch die Natur gegebenen Vereinigung Mehrerer gelten, nach dem Maaß wie sie kleinere oder größere Theile des Ganzen und den übrigen mit mehr oder minder uneigennüziger Liebe zugewendet sind oder nicht. So daß wir nach dieser Fortschreitung auf der einen Seite von dem Ganzen werden sagen müssen, daß es, wie in demselben persönliches Bewußtsein und Gesammtbewußtsein nicht verschieden sondern vollkommen eines ist, 473
auch das genaueste Ebenbild Christi darstellt, und also in demselben, wo es sich als Einheit manifestirt, auch das sicherste Vorgefühl zu finden sein werde. Auf der andern Seite ist aber zugleich die Kirche der gemeinsame Ort für alle jene unvollkommnen und mit ihren verschiedenen Unvollkommenheiten auch so oft gegen einander gerichteten und im Streit begriffenen Vorgefühle. Dabei liegt ihr nun ob, zuerst sich selbst mit dem vollkommnen Abbild Christi, wie sie es in ihrem zeitlichen Bewußtsein noch nicht ist, vergleichend dieses zu ihrem Gebet zu machen, daß diejenigen ihrer Glieder immer mehr den größten Einfluß gewinnen möchten, welche die zum richtigen Auffinden und Einleiten dessen, was für die Mehrung und Besserung des Reiches Gottes nöthig ist, ausgebildetsten Organe des göttlichen Geistes sind; und dieses ist das eine

[1] Vgl. Ap. Gesch. 16, 6. 10.

schlechthin richtige zum Gebet werdende Vorgefühl der Kirche, in welchem daher auch alle Einzelnen mit dem Ganzen zusammenstimmen. Demächst aber hat sie auch die Pflicht, das unsichre von dem unvollkommnen Gesammtheitsbewußtsein der Einzelnen ausgehende Vorgefühl zuerst, sofern eines dem andern widersprechen könnte, auszugleichen, dann aber auch das Bewußtsein der Unsicherheit durch die Verwandlung in Gebet zur Befriedigung zu bringen. Beides geschieht schon durch die Vereinigung der Einzelnen zum gemeinsamen Gebet, indem ein Jeder schon durch die Gestalt des gemeinsamen religiösen Lebensactes von dem mehr in der Persönlichkeit gegründeten zu dem, was in Allen dasselbige sein kann, und durch den Inhalt des jedesmaligen Actes zu dem, was in demselben Alle gleichmäßig ergriffen hat, hingewiesen wird. Dann aber wird beides auch dadurch erreicht, daß unter Voraussezung der Differenz der persönlichen Vorgefühle und Wünsche Jeder sich für die Andern zu dem Gebet vereinige, daß sie durch die Thatsachen der göttlichen Weltregierung, sei es nun unter
474 der Form der Ergebung oder unter der der Dankbarkeit zur Annäherung an die reine Freude an Gott immer mehr möchten gebracht werden. Und hierauf lassen sich alle Gebete der Kirche zurükkführen.

§. 147. Lehrsaz. Jedes Gebet im Namen Jesu hat die Verheißung Christi, daß es erhört wird, aber auch nur ein solches.

Expos. Simpl. XXIII. p. 80. Oratio fidelium omnis per solum Christi interventum soli deo fundatur ex fide et caritate. — Conf. Belg. XXVI. p. 187. Proinde secundum mandatum Christi patrem coelestem per unicum mediatorem nostrum invocamus . . certo persuasi nos ea omnia impetraturos, quae a patre in nomine ipsius petierimus. — Catech. Heidelb. CXVII. p. 573. . . huic firmo fundamento innitamur, nos a deo, quamquam indignos propter Christum tamen certo exaudiri.

1. Mag man nun bei dem Ausdrukk „in Jesu Namen be-

ten" [1] mehr daran denken, in seinen Angelegenheiten beten oder
mehr daran aus seinem Sinn und Geist beten: so ist doch bei=
des auf keine Weise von einander zu trennen. Denn könnten
wir das geistige Wohl der Menschen anders als in seinem Sinne
fördern wollen, so müßten wir es auch anders als Er gedacht
haben; und dann wäre auch nicht seine Angelegenheit, was Gott
in solchem Gebet vorgetragen würde. In sofern ist also aller=
dings jedes Gebet schon ein Gebet im Namen Jesu, in welchem
— was es auch sei — in seiner Beziehung auf das Reich Got=
tes erbeten wird. Je mehr aber das Gebet ein bestimmtes ist,
um desto nothwendiger ist auch, daß sein Gegenstand gedacht sei
in Uebereinstimmung mit der Ordnung, nach welcher Christus
seine Kirche regiert, damit der Betende als solcher für einen wah=
ren und annehmlichen Bevollmächtigten Christi gelten könne.
Daraus folgt schon, daß nur ein solches Gebet ein wahres Ge= 475
bet im Namen Jesu sein könne, welchem das ganze Selbstbe=
wußtsein der Kirche zum Grunde liegt d. h. bei dessen Inhalt
ihr Gesammtzustand berükksichtiget ist. Dieses ist dann gewiß ein
Theil von dem jedesmaligen Gemeingebet der Kirche, und daß
solches erhört wird ist nicht zu bezweifeln. Denn ist das Bedürf=
niß richtig aufgenommen, und das leitende Vorgefühl das Er=
gebniß aus dem vollständigen Bewußtsein der Kirche von ihren
inneren Zuständen und äußeren Verhältnissen: so trägt das Ge=
bet die volle Wahrheit in sich, wie sie auch die Erkenntniß Christi
von seinem geistigen Leibe ist, und seine regierende Thätigkeit be=
stimmt; mithin muß vermöge der Gewalt, die der Sohn vom
Vater überkommen hat, der Inhalt desselben auch zur Erfüllung
gelangen. Jedes andere aus einem unvollkommneren Bewußtsein
hervorgehende Gebet, wenngleich nicht minder die Angelegenheiten
Christi betreffend und von dem aufrichtigen Bestreben in seinem
Geist zu handeln ausgehend, sieht doch seiner Erfüllung nur in
dem Maaß entgegen, als es mit jenem normalen Gebet zusam=

[1] Joh. 16, 25. 26.

menstimmt, ja es darf dieselbe nur in diesem Maaß in Anspruch nehmen. Ein solches kann daher seine Zuversicht nur dadurch erwerben, daß es sich jenem unterwirft, und daß es nur unter dieser Bedingung erhört sein will. Auch von diesem bedingten Gebet, wie es am besten genannt würde, enthalten mehrere heilige Schriften ein Beispiel Christi [1], welches weil es nur Zeit und Stunde betrifft, mit dem was wir oben von der vollkommnen Richtigkeit seines Vorgefühls behauptet haben, nicht streitet; woran wir also sehen können, wie auch ein solches ohne Sünde sein kann, indem es nämlich als Correctiv der Unsicherheit die Ergebung schon in sich trägt, also nur erhört sein will, insofern das gebetene auch Bestandtheil eines normalen Gebetes sein
476 könnte. Auf diese Weise vereinigen sich mit der unsrigen sehr leicht auch die gewöhnlichen vorzüglich das bedingte Gebet berükksichtigenden Erklärungen, daß nämlich im Namen Christi bete, wer nur wolle um Christi willen erhört sein, oder sofern das gebetene in Bezug auf den göttlichen Rathschluß in Christo Gottes Wille sei.

2. Hiegegen aber wird die Einwendung immer wieder gehört, daß wenn diese Erklärung die Sache wirklich erschöpfe, alsdann die ganze Lehre von der Gebetserhörung eigentlich nur eine Täuschung sei. Die Einwendung sezt voraus, daß man eigentlich glaube, durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem sein Wille und Rathschluß durch dasselbe gebeugt werde. Dies streitet gegen unsere erste Grundvoraussezung, daß es kein Verhältniß der Wechselwirkung giebt zwischen Geschöpf und Schöpfer; und eine Theorie des Gebets, welche von einer solchen Annahme ausgeht, können wir, wiewol immer einige eben so gottergebene als gläubige Christen sich zu derselben bekennen, nur für einen Uebergang in das magische erklären. Man geht dabei allerdings auf Verheißungen Christi [2] zurükk: allein

[1] Matth. 26, 42 flgd.

Matth. 17, 20 und 21, 21. 22.

theils werden sie selbst nicht richtig verstanden, theils werden die Bedingungen, an welche doch die Verheißung gebunden ist, nicht in ihrem ganzen Umfang in Anschlag gebracht. Denn wie soll einer doch dazu kommen, an dem was man nach dem gewöhnlichen Ausdrukk doch nur ein künftiges zufälliges nennen kann nicht zu zweifeln, wenn er es nicht in anderer Beziehung für nothwendig hält? und was kann der Christ als solcher für nothwendig halten, als nur ohne welches ein Wiedergeborner nicht könnte in dem Stande der Heiligung erhalten werden, oder ohne welches das Reich Christi nicht könnte Bestand und Fortgang haben. Das ist aber nur das unbedingte Gebet, auf welches wir auf diese Weise zurükkgeführt werden. Wenn aber Christus den 477
Glauben zur Bedingung macht, daß das Gebet erhört werde: so versteht er darunter gar nicht einen abgesonderten Glauben an die Erhörung selbst, sondern den Glauben an ihn in dem ganzen und vollen Sinne des Wortes, mithin auch den Glauben an die Unvergänglichkeit und den alles andre sich unterordnenden Werth des von ihm gestifteten Reiches Gottes; und in diesem Glauben ist alles hier schon auseinander gesezte mit befaßt. Wenn wir daher auch jede magische Vorstellung von der Gebetserhörung abweisen: so thun wir doch den Verheißungen Christi keinen Eintrag. Denn so wenig wir zugeben, das warum erhörlich gebetet worden, geschehe deswegen auch gegen den ursprünglichen göttlichen Willen, weil darum gebeten worden: eben so wenig behaupten wir, daß es würde geschehen sein, auch wenn nicht wäre gebetet worden. Sondern es giebt einen Zusammenhang zwischen dem Gebet und der Erfüllung, welcher darauf beruht, daß beide in einem und demselben begründet sind, nämlich in der Art und Weise des Reiches Gottes. Denn in diesem sind beide nur eines, das Gebet als das aus der Gesammtthätigkeit des göttlichen Geistes entwikkelte christliche Vorgefühl, und die Erfüllung als die auf denselben Gegenstand bezügliche Aeußerung der regierenden Thätigkeit Christi. So angesehen wäre die Erfüllung nicht gekommen, wenn das Gebet nicht gewesen wäre; dann wäre näm-

lich auch in der Entwikklung des Reiches Gottes der Punkt noch nicht da gewesen auf welchen jener folgen muß. Nicht aber kommt die Erfüllung deshalb, weil gebetet worden, als ob das Gebet hier isolirt betrachtet werden könnte als eine Ursache für sich, sondern weil das richtige Gebet keinen andern Gegenstand haben kann, als was in der Ordnung des göttlichen Wohlgefallens liegt. Auch nicht wäre sie gekommen des göttlichen Beschlusses wegen, auch wenn sie nicht wäre gebetet worden, als ob es
473 einen göttlichen Beschluß über einzelnes gäbe, abgesondert von seinem natürlichen Zusammenhang, sondern weil der Zustand aus welchem das Gebet entsteht mit zu den Bedingungen gehörte, unter welchen der Erfolg auf eine wirksame Art eintreten konnte. — Diese Darstellung der Sache wendet nun auch einen andern Einwurf gegen die Lehre von der Gebetserhörung ab, daß sie nämlich geeignet sei die Thätigkeit der Gläubigen zu lähmen, welches vollständig ausgesprochen soviel heißt, daß wenn man an Erhörung des Gebetes glaubt, man das „bete und arbeite" trennen, und das Gebet ganz an die Stelle der Arbeit müsse sezen können. Dieser Formel, „bete so brauchst du nicht zu arbeiten", steht — wenn die Erhörung des Gebets geläugnet wird — die andere gegenüber, „arbeite und laß dir keine Zeit zum Beten". Wir aber müssen beide verwerfen, indem nach der obigen Auseinandersezung das rechte Gebet nur entsteht, während wir in der auf die Erfüllung unseres christlichen Berufs gerichteten Thätigkeit begriffen sind. Wenn solchergestalt jeder wahre Gebetsmoment auf einem Thätigkeitsmoment ruht: so kann das Gebet die Thätigkeit nicht aufheben, ohne sich selbst aufzuheben; wogegen das in einem nicht so entstandenen Gebet ausgesprochene Vorgefühl immer nur ein willkührliches sein, mithin gar keine Sicherheit in sich tragen kann, daß es mit der regierenden Thätigkeit Christi zusammenstimme. Eben so wenig aber kann die Thätigkeit das Gebet aufheben, denn eine solche Thätigkeit könnte nicht auf das Reich Gottes gerichtet sein, weil der Thäter mit dem zufrieden sein will, was er selbst erreichen kann, und eine solche gewährte denn

auch keine Sicherheit, daß sie unter dem Einfluß von der regierenden Thätigkeit Christi steht.

3. Indem wir nun das Gebet immer nur in seiner Richtung auf die Angelegenheiten des Reiches Gottes verstanden haben, sind wir von der Voraussezung ausgegangen, daß nur dieses Gebet im Namen Jesu dem Christen natürlich sei. Indeß erinnert unser Saz selbst an ein anderes, das wir aus der all- 479
gemeinen Erfahrung alle kennen. Wenn wir nun diesem auf der einen Seite keinen Antheil zugestehen können an der Verheißung Christi: so bildet doch das bedingte Gebet im Namen Jesu insofern einen Uebergang zu demselben, daß wir es nicht verwerfen dürfen. Denn es ist immer eine Verbindung menschlicher Empfindungen und Regungen mit dem Gottesbewußtsein, in welcher Verbindung sie sich immer leidenschaftloser und geistig reiner ausprägen werden als ohne dieselbe. Da nun aber dieses Gebet, sei es nun ein Gebet der Pietät und der Selbstliebe der edleren oder der minder geordneten, kein eigenthümlich christliches ist, die Erhörung aber eine besondere Verheißung des Erlösers an die Seinigen: so wird auch dieses Gebet an der Verheißung nur insofern einen Antheil haben, als es dem Gegenstand der Verheißung verwandt ist, das heißt als wir die Gott vorgetragenen Wünsche zugleich als Bedürfnisse der Kirche aufstellen können. Dem stehen nun die Gebete aus Pietät am nächsten. Denn je höher wir einen Einzelnen stellen, um desto leichter können wir verleitet werden zu glauben, es sei ein bestimmter Verlust für das Reich Gottes, wenn er seinem Wirkungskreise entrissen oder in demselben gehemmt würde. Bei näherer Betrachtung aber werden wir uns immer sagen müssen, daß außer Christo kein Einzelner im Reiche Gottes unentbehrlich ist. Noch weiter ab aber stehen allerdings alle Wünsche, die sich auf unser oder auch Anderer äußerliches Wohlergehen beziehen; auch täuschen wir uns hierüber schon weniger. Indeß so lange wir noch nicht zu der reinen alle Wünsche ausschließenden Ergebung gekommen sind: so ist es

uns auch als Christen natürlich und heilsam, diese Wünsche mit dem Gottesbewußtsein zu verbinden [1]. Heilsam aber wird es uns nur, sofern eben durch das Bewußtsein, daß wir diese
430 Wünsche nicht im Namen Jesu Gott vortragen können, wir zur reinen Ergebung gefördert werden. Ja wenn dies nicht geschieht: so müßte sich gleichsam während der Rede das Gebet in ein Gebet um Ergebung verwandeln, und dies wäre dann eines im Namen Jesu. Wie aber jedes solche Gebet nur ein Theil der einzelnen Seelenpflege ist, so bleibt es auch am richtigsten in dem Kreise des einzelnen und häuslichen Lebens, wo es seinen natürlichen Ort hat. Wogegen die öffentlichen gemeinsamen Gebete der Christen immer den reinen Typus des Gebets im Namen Jesu darstellen sollen ohne Gegenstände einzumischen, deren Zusammenhang mit der fortschreitenden Entwicklung des Reiches Gottes nicht einleuchtet; es müßte denn sein, daß es die öffentliche Seelsorge erforderte, gemeinsame von einem weltlichen Interesse ausgehende Wünsche durch das öffentliche Gebet in das Gebet um Ergebung umzulenken. Hiernach sind alle öffentlichen christlichen Fürbitten einzurichten, wie denn auch die Anweisungen dazu in der Schrift [2] nur im Zusammenhang mit der uns hier zum Grunde liegenden Verheißung Christi zu erklären sind.

Zweite Hälfte.

Das wandelbare, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt.

§. 148. Dadurch, daß die Kirche sich aus der Welt nicht bilden kann, ohne daß auch die Welt einen Einfluß

---

[1] 1 Petri 5, 7. vgl. Matth. 6, 31. 32.

[2] 1 Tim. 2, 1—4. Phil. 4, 6.

auf die Kirche ausübt, begründet sich für die Kirche selbst 481
der Gegensaz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.

1. Wenn Jeder in der Welt, der von dem Geist des Christenthums ergriffen wird, ihm auch gleich so angehörte, daß in ihm kein Moment anders bestimmt würde, als durch seine Empfänglichkeit für die Einwirkungen dieses Geistes, und nichts in seinem früheren Leben begründetes mehr vorkäme: so könnte die Welt zwar neben der Kirche fortbestehen, indem sie sich dem weiteren Eindringen derselben widersezte, und sie könnte dadurch auch die Thätigkeit der Kirche modificiren und in sich zurükkwerfen; aber die Kirche, wie sie jedesmal bestände, wäre doch ganz unvermengt mit der Welt, und beides wären gänzlich getrennte und außer einander befindliche Gemeinschaften. Nun aber ist die Wiedergeburt keine plözliche Verwandlung, sondern wenn auch schon das Wohlgefallen am göttlichen Willen das eigentliche Ich des Menschen geworden ist [1], bleibt doch in allem einzelnen noch eine dem Geist widerstrebende Thätigkeit des Fleisches zurükk; mithin ist auch in denen, welche zusammengenommen die Kirche ausmachen, immer noch etwas der Welt angehöriges [2]. Also sind Kirche und Welt nicht räumlich und äußerlich getrennt; sondern auf jedem Punkt des erscheinenden menschlichen Lebens, wo auch schon Kirche ist, weil Glaube und Gemeinschaft des Glaubens da ist, eben da ist auch noch Welt, weil noch Sünde und Gemeinschaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit da ist. Jeder sichtbare Theil der Kirche ist also genauer betrachtet ein Gemisch von Kirche und Welt; und nur wenn wir das von dem göttlichen Geist in den Menschen gewirkte isoliren und so zusammenstellen könnten, hätten wir die Kirche rein. Nun sind diese Wirkungen nicht 482
nur so gewiß vorhanden, als der heilige Geist nur in dieser wirk-

[1] Röm. 7, 17. 20. — 1 Joh. 1, 8—10.
[2] Vgl. §. 126, 1.

samen Vereinigung mit der menschlichen Natur gegeben ist, sondern sie constituiren auch ein zusammengehöriges und zusammenwirkendes Ganze; aber sie sind nicht abgesondert darzustellen, sondern nur unsichtbar sind sie innerhalb jenes Gemenges als das in demselben gegen die Welt wirksame und es von der Welt scheidende enthalten. Die unsichtbare Kirche ist also die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche.

2. Gewöhnlich versteht man unter der unsichtbaren Kirche die Gesammtheit der Wiedergebornen und im Stande der Heiligung wirklich begriffenen, unter der sichtbaren Kirche aber außer diesen auch noch alle diejenigen, welche das Evangelium gehört haben, also berufen sind, und sich äußerlich zur Kirche bekennen, oder wie wir es lieber ausdrükken würden, welche den äußeren Kreis der Kirche bilden, indem sie aus der Gesammtheit der Wiedergeborenen vermittelst eines äußerlich begründeten Verhältnisses vorbereitende Gnadenwirkungen empfangen [1]. Soll nun aber dies äußerlich begründete Verhältniß dieses sein, daß sie die Taufe erhalten haben und sich Christen nennen: so sollte es nach der ursprünglichen Absicht Christi eine solche sichtbare Kirche gar nicht geben, indem nur diejenigen getauft werden sollten, welche Buße gethan hatten und mit der Taufe zugleich die Vergebung der Sünden und die Mittheilung des Geistes zu empfangen reif waren. Auch die Berufenen also sollten so lange außer der Kirche bleiben, bis die Gemeine und sie selbst in der
483 Ueberzeugung übereinstimmten, daß eine Lebensgemeinschaft zwischen Christo und ihnen bestehe, und in jenem äußeren Kreise sollten nicht Mitglieder der Kirche sein, sondern nur Aspiranten an die Kirche. Wollte man nun sagen, daß diese ursprüngliche

[1] Vgl. §. 115, 2.

Einrichtung nun nicht nur seit der Kindertaufe, sondern noch weit mehr seit der Christianisirung der Völker im großen, und seit der bürgerlichen Bevorrechtung des Christenthums nicht zurükkgerufen werden könne, und also als gleichsam durch Christum selbst abgeändert zu betrachten sei: so würde doch dadurch nicht angemessener werden, die Gemeinschaft der Wiedergebornen eine unsichtbare zu nennen. Denn wenn auch der Moment der Wiedergeburt nicht bestimmt werden kann, ja Viele auch über Viele ungewiß sein können, ob diese sich in dem Stande der Heiligung befinden: so könnte doch diese Ungewißheit über Einige nicht das Ganze unsichtbar machen, sondern grade die Gemeinschaft derer, die weil am festesten im Stande der Heiligung, auch am kräftigsten der Welt entgegentreten, müßte in diesem Sinn die sichtbarste sein [1]. Was sonach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß die unsichtbare Kirche heißt, davon ist das meiste nicht unsichtbar, und was die sichtbare, davon ist das meiste nicht Kirche. Wogegen, wie wir den Gegensaz gefaßt haben, besagt er etwas wahres und nothwendiges. Denn wenn es auch gelänge, alle nicht Wiedergebornen außerhalb der Kirche zu halten: so wäre die Gesammtheit der Wiedergebornen doch nur die sichtbare Kirche in unserm Sinn, aber weil sichtbar, darum auch nicht rein von fremder Beimischung. Die reine Kirche aber kann überall nicht sichtbar gemacht werden; aber es ist nothwendig sie als das eigenthümlich wirksame in jener auch abgesondert zu betrachten. Die in den Lehrstükken der ersten Hälfte behandelten Institutionen sind nun die vorzüglichsten Organe der unsichtbaren Kirche und 484
repräsentiren am meisten die Kräfte derselben in der sichtbaren. Hier nun werden diejenigen allgemeinen Zustände der sichtbaren Kirche betrachtet, welche als die sich immer erneuernden Folgen von dem Mitgeseztsein der Welt in derselben am meisten den Gegensaz zwischen der sichtbaren Kirche und der unsichtbaren zum Bewußtsein bringen.

---

[1] Matth. 5, 14.

§. 149. Der Gegensaz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche läßt sich in den beiden Säzen zusammenfassen, daß die erste eine getheilte ist, die andere aber ungetheilt eine, und daß die erste immer dem Irrthum unterworfen ist, die andre aber untrüglich.

1. Wir dürfen nur auf das zurükkgehen, was wir über den Ort und die Art der Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit Christi gesagt haben [1], um behaupten zu können, daß das innerste in jedem wahrhaft Wiedergebornen nichts anderes sei als die ganze Wahrheit der Erlösung; auf dieses Gebiet aber beschränkt sich auch ganz allein die Untrüglichkeit, welche wir der unsichtbaren Kirche zuschreiben. Zunächst also das Bewußtsein von der Kindschaft Gottes in der Lebensgemeinschaft mit Christo, welches Jeder für Alle hat und Alle für Jeden, wozu nun wesentlich gehört das Bewußtsein einer in ihnen und für sie vorhandenen Leitung in der Wahrheit [2]. Allein die Vereinzelung jenes innersten Bewußtseins in bestimmten Vorstellungen hat auch schon nicht mehr dieselbige volle Wahrheit; denn die Vorstellungen des Einzelnen sind das Erzeugniß seines früheren Lebens und aus seinem früheren Sinn und Interesse herausgebildet, weshalb denn die Wiedergeburt nicht eine plözliche Umwandlung der ge-
485 sammten Begriffsbildungsweise sein kann. Daher verfälscht sich mehr oder weniger der äußere Ausdrukk dieser inneren Wahrheit, und nur allmählig sezt sich der Geist in den Besiz dieses Organismus. Das gleiche gilt von der Richtung, welche das Leben Christi in uns dem Willen giebt; sie ist die reine Richtung Christi selbst gegen die Sünde und auf die Verbreitung seines Lebens. Allein so wie diese sich zu einzelnen Handlungen ausprägt, so tritt nicht nur die Auffassung eines bestimmten Verhältnisses dazwischen, sondern auch der die Handlung vorbildende Zwekkbegriff; beide aber sind durch die in der Zeit, da der Wille sich

---

[1] Vgl. §. 88, 3. [2] Joh. 16, 13.

im Dienst der Sinnlichkeit befand, gebildeten Vorstellungen bedingt, und werden mithin nicht mehr die gleich reine Darstellung jenes inneren Antriebes sein. So scheidet sich demnach, wenn wir von da ausgehn wo das neue Leben sich anknüpft, sehr bald das reine und das unreine, und zwar grade wie das sichtbare und das unsichtbare, denn was in das erscheinende Bewußtsein übergeht, ist schon nicht mehr das reine. Beides aber gehört der Gemeinschaft; denn daß sich an einem die Erlösung realisirt, und daß er der Gemeinschaft der Gläubigen anzugehören anfängt, ist nur dasselbe. Denn wenn jemand sagen wollte, er gebe zwar den Unterschied zwischen dem reinen und getrübten zu als den zwischen dem sichtbaren und unsichtbaren, aber das lezte sei keine Gemeinschaft, sondern das schlechthin innere sei als solches auch schlechthin isolirt, weil nur vermittelst der Aeußerung eine Gemeinschaft möglich sei, diese aber sei schon nicht mehr das reine und wahre: so ist dies allerdings insofern zuzugeben, als nicht die unsichtbare Kirche eine Gemeinschaft ist vollkommen abgesondert von der sichtbaren und für sich allein. Dies ist aber auch nicht der Fall bei der gewöhnlichen Gebrauchsweise dieser Ausdrükke, sondern hier wie dort ist die unsichtbare Kirche als Gemeinschaft — welcher Begriff nur überhaupt stärker heraustritt in unserer Auffassung dieser Gegenstände — vermittelt durch die
sichtbare. Unterscheiden wird aber gewiß Jeder beides in seiner 486
täglichen Erfahrung, wie wir in dem einen Fall durch das mannigfaltig getrübte der einzelnen Aeußerungen hindurch und von diesem absehend, und auf dieselbe Weise auch von dem Anderen durchgesehen, uns in eine gegenseitig stärkende und unterstüzende Verbindung jeder mit den innersten Antrieben des Anderen sezen, und so einen Moment der unsichtbaren Kirche constituiren, und wiederum in dem andern Fall eine Gemeinschaft der einzelnen Handlungen und Aeußerungen selbst eingehen, um mit den verwandtesten einen gemeinsamen Raum gleichmäßig auszufüllen und fremdartiges aus demselben abzuhalten, und so einen Moment der sichtbaren Kirche constituiren. — Daß wir unter die Un=

trüglichkeit der unsichtbaren Kirche auch die Reinheit und unter die Irrthumsfähigkeit der sichtbaren auch die Sünde mit einrechnen, bedarf keiner Erörterung, da es vermittelt ist theils dadurch, daß den einzelnen Handlungen Zwekkbegriffe zum Grunde liegen, die ihnen das Maaß bestimmen und die selbst der Unvollkommenheit der Vorstellungen unterliegen, theils dadurch, daß die Entwikklung der religiösen Vorstellungen ebenfalls auf Willensthätigkeiten beruht, welche an der Unreinheit der einzelnen Selbstbestimmungen leiden.

2. Hiermit hängt nun genau zusammen, daß auch die unsichtbare Kirche wesentlich überall Eine ist, die sichtbare hingegen immer im Auseinandergehen und sich trennen begriffen. Denn da das innerste Bewußtsein und die innersten Antriebe nichts anders sind als die Gegenwart und die lebendigen Regungen des Geistes selbst: so ist die Gemeinschaft derselben nichts anders als das Sichselbsterkennen des Geistes, und diese muß sich also so weit erstrekken als der Geist derselbige ist, das heißt über die ganze Christenheit. Da sie aber nur eine unsichtbare ist, so fehlt ihr alles was ihr eine bestimmte Form geben könnte, und sie ist überall und immer nur das unmittelbare Verhältniß aller begei-
437 steten, die wie sie sich treffen in ihrem innersten Sinn zugleich alle ihres gleichen in dieselbe Gemeinschaft einschließen, das heißt es ist das gemeinsame Streben Aller überall durch das Aeußere hindurch demselben Geist zu erkennen und an sich zu ziehen. Die einzelnen Aeußerungen aber, Vorstellungen sowol als Handlungen, wie sie als Leiter das vermittelnde jener Einen Gemeinschaft sind, so sind sie an und für sich in der sichtbaren Gemeinschaft das scheidende[1], nicht nur sofern die von überwiegend bestimmenden Punkten ausgehende Anziehungskraft irgendwo nach physischen Gesezen ihre Grenze findet und der Zusammenhang abreißt, sondern vorzüglich auch sofern das bindende Verwandtschaftsbe-

[1] Vgl. §. 6, 3.

wußtsein, wie es mit den in unserm Sinn sinnlichen Differenzen des menschlichen Seins zusammenhängt, sich selbstliebig, mithin auch trennend und beschränkend, gestaltet. — Und hier ergiebt sich aufs neue, was wir an einem andern Ort anders nachgewiesen haben, daß die christliche Gemeinschaft als Eine sich unmöglich kann selbst beschränken, d. h. einen wirksamen Willen haben, andere fromme Gemeinschaften neben sich zu lassen. Denn alsdann müßte entweder die Anziehungskraft Christi abreißen, und so seine Lebensgemeinschaft sich durch eine bestimmte Peripherie begränzen, und dann wäre er nicht für das ganze Menschengeschlecht begeistert und begabt gewesen; oder das von ihm ausgehende Bestreben müßte sich in der Gemeinschaft der Gläubigen eigenliebig begrenzen, um Andere neben sich zu haben, welche nicht derselben Vorzüge theilhaftig würden, und dann wäre diese Liebe nicht dieselbe mit der Liebe Christi.

3. Es läßt sich aber auch leicht zeigen, daß in diesen Säzen die ganze Differenz zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche ausgedrükkt ist. Denn wenn wir bei dem Leben Christi in uns oder der Wirksamkeit des Geistes in uns beginnen: so 188
geht beides nur auf dieses zwiefache aus, alles menschliche in dem Einzelnen diesem göttlichen anzueignen und dann mit dem angeeigneten in der Gemeinsamkeit des geistigen Lebens wirksam zu sein. Wenn also das, was in dem Einzelnen noch Welt ist, in dieser Wirksamkeit störend mitwirkt: so muß dadurch eine von diesen Thätigkeiten gehemmt und abgelenkt werden, und zwar werden wir überall auch das, was dem Scheine nach nur Negation, Unterlassung ist, auf ein wirkliches, eine That, zurükkführen können. Nun ist jedes Wirken in der Gemeinschaft ein Hervorbringen derselben, weil sie nur durch auf sie bezügliche Handlungen fortbestehen kann, was mithin diese Thätigkeit stört, muß eben so eine Trennung der Gemeinschaft in sich schließen. Eben so wenn der Geist in Jedem ein Führer in alle Wahrheit ist, so muß alles, was in dem Einzelnen in dieser Beziehung störend

einwirkt, eben so eine Abweichung in die Unwahrheit sein. Und daß unser Saz hier die Abweichung des Willens in die Sünde mit unter der Unwahrheit begreift, rechtfertigt sich daraus, daß wir, indem wir von der Kirche reden, auch die Handlungen der Einzelnen nur so betrachten wie sie in der Gemeinschaft sind, und in dieser stören sie nur so, wie sie zugleich wahrgenommen werden und einen Vorgang bilden, und das geschieht nur sofern sie als Maximen aufgenommen sind, welche doch dem Grundausdruck des neuen Lebens widersprechen oder als falsche Subsumtionen unter richtige Maximen geltend gemacht werden, in beiden Fällen also, sofern sie sich auf Irrthum zurükführen lassen. Wogegen die vereinzelte Sünde, der nicht einmal ein Zwekbegriff zum Grunde liegt, in der Gemeinschaft spurlos verschwindet. Nicht nur aber giebt es keine andere unser Verhältniß in der Kirche störende Einwirkung dessen, was in uns noch Welt ist, als die, welche den Geist betrüben, den zur Wahrheit führenden als Irrthum, und als Spaltung den bindenden und einigenden;
489 sondern beides hängt auch so genau zusammen, daß eines nur an dem andern erkannt werden kann. Manches kann als eine Störung der Gemeinschaft erscheinen, ist aber keine, wenn es nicht auch eine Abweichung von der Wahrheit ist; und so auch ist nichts, was ein Irrthum oder eine Sünde zu sein scheint, eine solche, wenn es nicht zugleich auch die Gemeinschaft stört.

Erstes Lehrstükk.

Von der Mehrheit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Einheit der unsichtbaren.

§. 150. So oft sich in der christlichen Kirche Trennungen wirklich hervorthun, kann auch das Bestreben das getrennte zu vereinigen niemals fehlen.

1. Wenn nun alles was Welt ist in den Einzelnen an und

für sich ein die Gemeinschaft störendes Element ist, so sind in der sichtbaren Kirche immer und überall Keime von Spaltungen verbreitet, aber jeder für sich ist nur ein unendlich kleines; und je nachdem diese Elemente sich mehr vereinzeln oder sich zusammenfügen und Massen bilden, wird in der Kirche im lezten mehr oder weniger Spaltung hervortreten, im ersten nur vorübergehende Störung in den engeren Kreisen erfolgen. Daß von Anfang an am kräftigsten zusammentreten aber dann auch am stärksten gegeneinander wirken die Elemente, welche ihren Grund hatten in den früheren religiösen Zuständen der ersten Christen als Juden und Heiden, leuchtet ein. Daher war schon in dem Zeitraum des Urchristenthums, welches man sonst wol geneigt sein müßte als eine Ausnahme von jenem allgemeinen Zerfallenwollen der sichtbaren Kirche anzusehen, die Anlage zu einer Trennung 190
zwischen Judenchristen und Heidenchristen so weit ausgebildet, daß nur die damals in ursprünglicher Stärke gegenwirkende Kraft des gemeinschaftbildenden Princips den wirklichen Ausbruch derselben zurükkhalten konnte. Es ist aber auch daraus klar, daß je mehr der bindende Geist die Masse durchdringt und mithin die weltlichen Elemente in derselben auseinandertreibt, desto mehr diese an spaltender Gewalt verlieren müssen. Daher diese Gewalt nie wieder einzelnen Differenzen in der Entwikklung der Lehre so stark eingewohnt hat wie in dem Zeitalter der Häresien und der allgemeinen Kirchenversammlungen; auf der andern Seite aber die Neigung zu Spaltungen sich immer in dem Maaß wirksam zeigt, als Abweichungen, die sonst fast unbemerkt sich von selbst wieder auflösen würden, durch irgend ein selbstsüchtiges Bestreben befestigt werden.

2. Sofern aber auch in dem Zustande der Spaltung jeder Theil der sichtbaren Kirche doch noch ein Theil der unsichtbaren ist, indem Bekenntniß zu Christo und also auch Wirksamkeit des Geistes darin ist; so wird auch der Antrieb, aus welchem die Trennung hervorging, allmählig geschwächt werden; und wo diese

verschiedenen Theile der Kirche einander berühren, wird auch das in ihnen selbige gemeinschaftbildende Princip seine Thätigkeit gegen diese Trennung richten und ein Bestreben zu Wiedervereinigung entstehen, welches natürlich in der erscheinenden Kirche denselben Wechseln und Schwankungen unterworfen ist wie das entgegengesezte. Ja wenn es sich auch gar nicht geschichtlich bemerkbar macht, so regt es sich doch gewiß zerstreut in den Einzelnen: und diese Voraussezung ist so nothwendig als der Glaube richtig ist, daß der heilige Geist weder je kann aus irgend einem Theile der Kirche ganz verschwunden oder verdrängt sein, noch jemals eines seiner wesentlichen Geschäfte vernachlässigen kann. —
401 Allein die unläugbare Erfahrung, daß es außer diesen auch häufig Vereinigungsversuche giebt, welche nicht in dem Geist der Kirche ihren Ursprung haben können, und deren Gelingen also auch nicht als ein Gewinn angesehen werden kann, erinnert daran, daß es auch Trennungen geben kann, die nicht in dem was Welt ist in der Kirche ihren Grund haben, mithin leztlich doch zu den Wirkungen des heiligen Geistes zu zählen sein werden, so daß die Wahrheit unserer Festsezung nur eine untergeordnete zu sein und näherer Bestimmung zu bedürfen scheint. Allein so wie jene Vereinigungen nur scheinbar sein können, und das vereinigte gewiß auf eine andere Weise von dem Ganzen zu trennen streben: so kann auch, was nur in der großen Gemeinschaft und ihr unbeschadet eine engere Verbindung zu stiften strebt, oder was nur ein Zurükktreten in die verlassene Gemeinschaft mit den früheren Gestaltungen der Kirche ist, zwar als Trennung erscheinen, ist aber keine. Demnach gilt allgemein, daß der Geist bindet, und daß, was löset, immer eine fleischliche Gesinnung sein muß; die Anwendung aber kann schwierig sein, und wenn mehrere von einander getrennte Gemeinschaften in der Christenheit neben einander bestehen, fällt der Kritik die Aufgabe anheim, zu bestimmen auf welcher Seite das lösende Princip seinen Siz hat, und von welcher also die Trennung ausgegangen ist; eine Frage, die oft nicht leichter zu entscheiden sein wird, als die welcher von

beiden Theilen in einem Kriege eigentlich der angreifende gewesen sei.

§. 151. **Erster Lehrsaz.** Die gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft zwischen verschiedenen Theilen der sichtbaren Kirche ist unchristlich.

1. Was in der Einleitung von der Gemeinschaft der Frömmigkeit überhaupt gesagt ist [1], das kann wegen ihrer weiten Verbreitung 492
über eine so große Menge von Völkerstämmen und Sprachgebieten auch von der Christenheit gesagt werden, daß nämlich ein gleichmäßiger Zusammenhang unter den Gliedern derselben nicht möglich ist, nicht nur wegen ungleicher innerer Verwandtschaft und äußerer Berührung sondern auch wegen ungleicher Vertheilung des Gemeingeistes. Es ist nun natürlich, daß die erste Ungleichmäßigkeit sich an der Leitung der Sprache, so wie der Gesammtheit der geselligen Verhältnisse fixirt, und daß die Christen, welche einerlei Sprache reden und zu demselben Volk gehören, eine besondere Kirchengemeinschaft bilden; aber solche Volks- und Landeskirchen sind nur die Form, unter welcher allein nach göttlicher Ordnung eine größere Gemeinschaft möglich ist, und sie involviren keinesweges eine Aufhebung der Gemeinschaft mit andern Christen, welche vielmehr nach wie vor stattfindet, sobald die natürlichen Bedingungen dazu gegeben sind. Dasselbe gilt von den immer stark in äußerlicher Form hervortretenden Verbindungen von Christen, die in mehreren Beziehungen verwandt sich um diejenigen, welche ihre individuelle Denkungsart in der stärksten Productivität darstellen, besonders ausschließen; denn auch dies ist möglich, ohne daß irgend eine schon bestehende Gemeinschaft mit andern Theilen der Kirche aufgehoben werde. Sondern die Aufhebung fängt erst an, wenn engere Verbindungen, die auf die lezte Weise entstanden sind, zu einander in Gegensaz treten und sich ihres eigenthümli-

[1] §. 6.

chen Seins nicht erfreuen können, ohne sich von dem der Andern zu entfernen und sie von sich auszuschließen. Ein solches polemisches Verhältniß ist allerdings eine Aufhebung der Gemeinschaft, aber doch nur theilweise. Denn wenn der Streit über ihre mit einander unverträglichen Eigenthümlichkeiten wirklich hervorbricht, so hat er doch seinen Grund lediglich in dem Interesse, welches jede an der andern nimmt, und ist daher selbst nur die Art und
493 Weise, wie unter den gegebenen Verhältnissen eine Gemeinschaft zwischen ihnen bestehen kann. Ja da schon in der Voraussezung liegt, daß der lezte gemeinschaftliche Punkt, auf den sie beim Streit zurükkgehen, noch ein christlicher ist: so werden sie auch müssen, um jede sich selbst und jede die andere zu verstehen, das nicht streitige Gebiet von dem streitigen dadurch unterscheiden, daß sie auf jenem eine andere Gemeinschaft unterhalten, als auf diesem. Eine völlige Aufhebung der Gemeinschaft tritt daher erst dann ein, wenn zwei kirchlichen Gesellschaften kein Element aus dem Grunde für identisch gilt, weil es christlich ist, mithin auch alle religiöse Mittheilung der einen an die andere aufhört, und keine Art von kirchlicher Gastfreundschaft zwischen ihnen geübt wird, welche nicht jede auch ausübte gegen Nichtchristen; denn alsdann ist es nur der leere Name des Christenthums, welcher ihnen gemein bleibt.

2. Eine gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft in diesem Sinn ist nun unchristlich, so lange die abgeschnittene Gesellschaft noch ihren geschichtlichen Zusammenhang mit der Verkündigung des Evangeliums, durch welche sie gestiftet worden ist, festhält, und nicht selbst mit Aufhebung dieses Zusammenhanges ihre jezige Gestalt auf einen andern Offenbarungsursprung zurükkführt. Denn so lange in einer Gemeinschaft noch Anerkenntniß Christi ist, muß auch, wäre sie auch noch so sehr zurükkgedrängt, doch noch eine Wirksamkeit Christi in ihr sein; und wenn wir uns von dieser losmachen, da doch alle, welche in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen sind, auch Gemeinschaft unter einan-

der haben sollen, so schließen wir uns selbst aus und trennen uns von der Einheit der unsichtbaren Kirche [1]. Nach diesem Grundsaz sind auch die Kezer im eigentlicheren Sinne — wie 491 vielmehr noch spätere Ausartungen, in denen andere Kirchengemeinschaften kezerisches zu finden behaupten — dennoch in der Kirche, und die Gemeinschaft mit ihnen ist nicht ganz aufzuheben. Ja wenn wir, um eine Grenze festzustellen, bedenken, daß in dem meisten kezerischen, wie z. B. dem manichäischen, Elemente von außerchristlichem Ursprung mit christlichem gemischt sind, wenn aber z. B. die Indier wollten Jesum für eine zu ihren vielen anderen Menschwerdungen eines Gottes anerkennen, so daß dieses nur eine Mischung des christlichen unter unchristliches wäre, wir diesen deshalb kein Christenthum zusprechen [2], aber sie dann auch nicht als Kezer bezeichnen würden: so werden wir wol für die äußere Gemeinschaft keine andere Grenze bestimmen können, als daß wir mit keiner Gesellschaft gänzlich brechen dürfen, welche fortfährt an christliche Ueberlieferung anzuknüpfen, und welche ihrerseits den Willen festhält, zur christlichen Kirche zu gehören. — Offenbar ist auch zwischen allen Religionsgesellschaften von welchen dieses gilt, die Kirchengemeinschaft nicht ganz aufgehoben, und so stellt sich in diesem ganzen Umfang die Einheit der unsichtbaren Kirche dar. Diese durch alle hindurchgehende Gemeinschaft besteht aber nicht nur darin, daß jede die schriftmäßige Taufe der anderen gelten läßt, sondern darin, daß alle ein größtentheils noch weiter herab als die Schrift und das apostolische Zeitalter sich erstrekkende Vorzeit mit einander gemein haben, und daß jede der andern gönnt, sich auf Kosten der außerchristlichen Welt zu erweitern, und sie sich also, wenn auch nicht in die Gemeinschaft anderer christlichen Werke, doch in die Gemeinschaft dieses Werkes der Verbreitung aufnehmen.

---

[1] Quidam ita perturbant ecclesiae pacem, ut conentur ante tempus separare se a zizania, atque hoc errore excoecati ipsi potius a Christi unitate separentur. Augustin. de fide et opp. c. 4.

[2] Nur von Einzelnen solcher Art mag 1 Joh. 4, 5. zu verstehen sein.

395 §. 152. **Zweiter Lehrsaz.** Alle Trennungen in der christlichen Kirche bestehen nur als vorübergehende.

1. Wenn zwischen den getrennten Theilen der Kirche die Gemeinschaft nicht ganz aufgehoben, mithin jede Trennung nur eine relative ist: so muß man auch, jeden als ein eigenthümliches Leben gedacht, eine zwiefache Bewegung in jedem annehmen, nämlich bald ein stärkeres Hervortreten des Motivs der Einheit, bald ein Zurükkweichen von diesem und ein Hervortreten des Motivs der Trennung. Darin liegt nun schon für sich die Möglichkeit, daß, wenn ein Moment der ersten Art zusammenfällt mit der Entwikklung eines neuen Gegensazes in dem Ganzen, das bisher wirksam gewesene Trennungsmotiv in diesem untergehn könne, so daß die bisher für sich bestehende Partialkirche sich entweder ganz auf eine von beiden Seiten des neuen Gegensazes wirft, so daß sie ein Theil von diesem wird, und ihr bisheriger Charakter nur als ein untergeordnetes Merkmal mit übergeht; oder sie kann auch ganz aus einander gehen, indem einige ihrer Glieder sich zu der einen und die andern zu der anderen des neuen Gegensazes wenden. Wie aber in diesem Fall der frühere Gegensaz sich allmählig abstumpfen wird, nachdem er unter den andern gebracht ist: so kann auch ohne das, wenn irgend andere Verhältnisse sich ändern, das Interesse an demselben sich so abstumpfen, daß es nicht länger die Kraft behält, eine besondere Gemeinschaft zusammenzuhalten. Oder, wenn wir das beste voraussezen, was sich von einer solchen Partialkirche sagen läßt, daß sie auf einer geistigen Eigenthümlichkeit beruhe, die sich der heilige Geist zu einem besonderen Organ aneignet; so ist auch ein solches, wie es räumlich beschränkt ist, so auch nur von vergänglicher Gültigkeit. Und so lassen sich doch nur diejenigen Gesellschaften ansehen, in welchen sich die christliche Fröm-
396 migkeit in allen Beziehungen individualisirt; und die Vergänglichkeit muß desto größer sein, je kleiner und unzureichender die Einheit ist, die den Kern einer Gemeinschaft bildet. Daher soll keine

besondere Kirchengesellschaft jemals auf die Eigenthümlichkeit eines besonders hervorragenden Einzelnen gegründet werden [1], und keine hat auf eine lange Dauer zu rechnen, die nur auf abweichenden Sitten ohne verhältnißmäßige Verschiedenheit der Lehre, oder umgekehrt nur auf einzelnen eigenthümlichen Lehren ohne alle Verschiedenheit der Lebensweise, ruhen wollte. — Zu den festeren Trennungen gehören auch diejenigen, welche auf physischen Gründen beruhen, und sich durch Volksverwandtschaft und Sprache begrenzen. Allein theils sind diese Naturformen selbst vergänglich, theils hat das Christenthum mehr als sonst etwas auf Gemeinschaft der Völker und Sprachen förderlich gewirkt. Daher denn auch oft die innern Trennungsprincipien diese Grenzen überströmen, und bald die Kirchen verschiedener Völker und Sprachen doch zu einem gleichgesinnten und gleichgestalteten Ganzen verbinden, bald das natürlich zusammengehörige von einander reißen zu entgegengesezten Seiten hin.

2. Hieraus folgt schon von selbst, daß auch der Eifer, mit welchem ein Einzelner an seiner besonderen Kirchengemeinschaft hängt, nur wahr sein kann, so daß der vollen Theilnahme an der alles verbindenden Einheit der unsichtbaren Kirche dadurch kein Abbruch geschieht, wenn er in gewisse Grenzen eingeschlossen bleibt. Das wesentliche ist, daß Jeder die besondere Form des Christenthums, der er angehört, nur als eine vergängliche aber sein eigenes zeitliches Dasein mit in sich schließende Gestaltung der einen unvergänglichen Kirche liebe, eine Beschränkung, welche von Gleichgültigkeit sehr weit entfernt ist, indem sie ja davon ausgeht, daß jeder nur durch seine besondere Gemeinschaft mit 197
der ganzen Kirche in Verbindung steht. Sie unterscheidet sich aber freilich von der partheiischen Voraussezung, welche sehr häufig vorkommt, wenn ein kirchlicher Gegensaz bis zu einem gewissen Grade gespannt ist, daß nämlich der Gegensaz sich nicht

[1] Vgl. 1 Kor. 1, 12.

anders lösen könne als durch den Uebergang der anderen Seite zur eigenen. Die Endpunkte, welche hier nicht berührt werden dürfen, pflegen wir durch die Ausdrükke Indifferentismus und Proselytenmacherei zu bezeichnen. Allein sich im voraus gefallen lassen, daß die schon im allgemeinen als vergänglich erkannte Form auch dereinst wirklich untergehen werde, ist keinesweges Indifferentismus; sondern dessen kann nur derjenige beschuldiget werden, welcher sein eignes Verhältniß zu der Kirchengemeinschaft, der er angehört, nur als ein zufälliges auffassen kann, ohne daß er sich eines inneren Entscheidungsgrundes bewußt sei. Eben so wenig ist jedes Bestreben die eigene Kirchengemeinschaft den Mitgliedern anderer auf das wirksamste zu empfehlen das, was wir im schlimmen Sinne Proselytenmacherei nennen, weil ja sonst sowol das Christenthum überhaupt als auch das evangelische insbesondere schon in ihrem Ursprung verwerflich wären. Sondern jenes Bestreben ist in der Natur gegründet, wenn wir in einer andern Kirchengemeinschaft eine Schwächung oder ein Verderbniß der christlichen Frömmigkeit wahrnehmen; ja da die vorher erwähnte partheiische Voraussezung eben dieses im allgemeinen annimmt, so organisirt sich von ihr aus dasselbe Bestreben mit gutem Recht als ein allgemeines, und wir dürfen es auch den Gliedern der gegenüberstehenden Kirchengemeinschaften nicht als ein unchristliches anrechnen. Sondern die eigentlich verwerfliche Proselytenmacherei ist die, welche sich die Erweiterung der Kirchengemeinschaft zum unbedingten Zwekk macht, und die Einzelnen nur als Mittel hiezu in Anspruch nimmt.

498 ## Zweites Lehrstükk.

Von der Irrthumsfähigkeit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Untrüglichkeit der unsichtbaren.

§. 153. Wie in jedem Theil der sichtbaren Kirche der

Irrthum möglich, mithin auch irgendwie wirklich ist: so fehlt es auch in keinem an der berichtigenden Kraft der Wahrheit.

1. Wiewol aller Irrthum, sofern er ein mit Wissen und Willen abgeschlossener und doch dem Gedachten nicht entsprechender Denkact ist, Antheil hat an der Sünde, und ihm also im allgemeinen abgeholfen oder vorgebeugt werden muß durch die zunehmende Wirksamkeit des heiligen Geistes, nicht unmittelbar aber sofern er jener sündlichen Grundlage entgegenarbeitet: so ist doch hier zunächst nur die Rede von Wahrheit und Irrthum auf dem religiösen Gebiet. Muß nun was oben[1] von der absoluten Reinheit des Impulses gesagt worden ist, auch hierauf angewendet werden: so wird doch überall, sowol in der Bildung der religiösen Vorstellungen, als in der religiösen Bildung unserer Zwekkbegriffe, der Irrthum möglich sein, und zwar auf jedem Punkt. Denn wenn eine sinnliche Erregung unbewußt den Zwekkbegriff verfälscht, so kann dann auch das auf das religiöse Vorstellen gerichtete Wollen verfälscht werden, und der Irrthum muß dann in allen Theilen der Ausführung sein; und so lange die Auffassung unserer Verhältnisse in der christlichen Kirche auf dieselbe Weise verunreinigt sein kann, so kann auch kein Zwekkbegriff fehlerlos gebildet sein, so daß in der reinen Wahrheit kein voller wirklicher Lebensmoment wird, sondern in jedem Act des 499
frommen Bewußtseins an der Wahrheit mehr oder weniger der Irrthum ist. In den eben aufgestellten Formeln nun spiegelt sich der ganze Kreislauf des in die Wirksamkeit des Geistes der Wahrheit sich einmischenden Irrthums, und Jeder wird auch auf jedem Punkt die Quelle der Verfälschung in sich selbst finden, und vermöge seines eignen Bewußtseins nicht daran zweifeln, daß der Irrthum überall auch wirklich wird, wenngleich er in einzelnen Fällen auf ein kaum merkbares kann zurükkgedrängt

[1] §. 110, 3.

werden. — Aber eben so gewiß ist, daß, wenn auch Irrthum in einzelnen Gegenden der christlichen Kirche massenweise zusammengedrängt ist, doch nicht gedacht werden kann, daß irgend ein Theil derselben, der sich als ein besonderes Ganze organisirt, könnte ohne eine Wirksamkeit des Geistes der Wahrheit sein; indem, wo Anerkenntniß Christi als Grund eines gemeinsamen Lebens besteht, eben dadurch auch schon der Grund zu aller Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gelegt ist, wenn auch grade die Verunstaltung derselben das bezeichnendste einer solchen Organisation sein sollte. Dies geht schon daraus hervor, daß in keiner Verzweigung der sichtbaren Kirche, gesezt auch die Sacramente fehlten ihr oder wären wegen ihrer abnormen Verwaltungsweise für fehlend anzusehen, die Anerkennung der Schrift und der Dienst im göttlichen Worte fehlt. Daher es auch in jeder Kirchengemeinschaft Einzelne wenigstens giebt, die sich über die herrschenden Irrthümer erheben und die Keime einer bestimmteren Entwikklung der Wahrheit in sich tragen.

2. Indem aber unser Saz überall, wenn auch nur als kleinstes, den Irrthum annimmt: so scheint er dem zu widersprechen, was wir von der Schrift behauptet haben [1]. Denn wenn
500 auch diese der Möglichkeit des Irrthums so unterliegt, daß sie ihn irgendwie auch enthält: so kann sie nicht die Norm für alle religiöse Gedankenerzeugung sein, denn die normale Dignität, dem Irrthum mitgetheilt, müßte diesen verbreiten und befestigen. Vielmehr müßte die Wahrheit dann in der Kirche einen anderen festen Siz haben, um ihre berichtigende Kraft gegen die in der Schrift selbst enthaltenen Irrthümer wenden zu können. Allein wir haben es in unserer gegenwärtigen Betrachtung nicht mit der Schrift, wie sie jezt vor uns liegt, zu thun, sondern mit ihrer Entstehung, und werden in gutem Zusammenhang mit dem dort gesagten zuerst leicht zugeben können, daß auch in der frommen Ge-

---

[1] §. 129 und 131.

dankenerzeugung der Apostel die allgemeine Möglichkeit des Irrthums sich einzeln verwirklicht habe, ohne deshalb in die Schrift einzudringen, welche grade als Zusammenstellung des irrthumsfreiesten, uuter Leitung des heiligen Geistes ist gesammelt worden. Ja die Schrift selbst giebt uns Zeugniß [1], wie auch im Denken der Apostel der menschliche Irrthum als vorübergehende Erscheinung vorgekommen, und läßt uns sonach ahnden, wie auch vielleicht öfter die ersten Regungen desselben mögen zerstört worden sein, ehe noch ihr Einfluß zur Erscheinung kommen konnte. Und dem gemäß werden wir denn auch zweitens von der Schrift selbst, um den Naturzusammenhang derselben mit allem übrigen nicht ganz aufzuheben, wol zugestehen dürfen, daß in den mancherlei durchgehenden und nicht mit aufgenommenen Nebengedanken, die doch mit zu derselben Gedankenerzeugung der heiligen Schriftsteller gehörten, leise Spuren des menschlichen Irrens würden zu finden gewesen sein, und dies wird weder ihrer normalen Dignität noch der Thätigkeit des heiligen Geistes bei ihrer Abfassung irgend Abbruch thun.

§. 154. Erster Lehrsaz. Keine von der sichtbaren 501
Kirche ausgehende Darstellung christlicher Frömmigkeit trägt lautere und vollkommne Wahrheit in sich.

1. Wenn die Schrift selbst nicht eigentlich eine von der sichtbaren Kirche ausgehende Darstellung ist, sondern vielmehr erst selbst die sichtbare Kirche constituirt hat, so gehört sie schon in so fern nicht in das Gebiet unseres Sazes. Wol aber könnte man einwenden, daß eben zufolge der dort aufgestellten Principien der Irrthum am geringsten sein werde in allen anordnenden Handlungen, also auch in der Bestellung derjenigen, welchen amtlich die Reinigung der vorhandenen Vorstellungen, um die christliche Wahrheit ausmitteln, übertragen wird. Blieben nun auch diese

[1] Ap. Gesch. 10, 14. 16, 7. Gall. 2, 11.

jeder für sich allein allerdings dem Irrthum unterworfen, so werde sich doch in diesem Geschäft die waltende Kraft des Gemeingeistes dadurch bewähren müssen, daß die falschen Richtungen der Einzelnen sich in der Gemeinschaft wechselseitig aufheben. Allein dazu würde gehören, daß eine jede solche Richtung auch ihr bestimmtes Gegengewicht fände in einer andern. Nun sind auch freilich alle möglichen Richtungen in dem Ganzen, ist aber das Ganze schon durch innere Differenzen getheilt, so kann die Einseitigkeit eines solchen Theiles nicht in ihm selbst aufgehoben werden, sondern jede Partialkirche kann irren auch in ihren amtlichen Darstellungen. Daraus folgt aber noch nicht, daß wenn zu irgend einer Zeit die Kirche ungetheilt wäre, alsdann in diesen Darstellungen die reine und vollständige Wahrheit sein werde. Denn nicht alle einander aufhebenden Richtungen sind in der Kirche zu gleicher Zeit, sondern es giebt auch zeitliche Einseitigkeiten, die erst in einer folgenden Zeit können aufgehoben werden. Ja wenn wir behaupten müssen, worauf doch die Richtigkeit der Entstehung
502 der evangelischen Kirche beruht, daß es einen ursprünglich nicht amtlichen reformatorischen Einfluß Einzelner besonders Begeisteter auf das Ganze geben kann: so folgt schon daraus, daß alsdann in der amtlichen Organisation des Ganzen nicht das Vermögen der Verbesserung, sondern das Bedürfniß derselben seinen Siz hat; ein Zustand, welcher überall eintreten und periodisch wiederkehren kann, wo und so lange als das Verhältniß des Ganzen und der Einzelnen zu einander zwischen überwiegender Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit der einen und des andern schwankt.

2. Kann nun also überhaupt keine auch in der vollständigsten Gemeinsamkeit abgefaßte Bestimmung einer Lehre als unverbesserlich und deshalb für alle Zeiten gültig angesehen werden: so gilt das noch vorzüglich von solchen, welche in Folge eines Streites als die Darstellung einer größeren oder geringeren Mehrheit zu Stande gekommen sind, indem durch den Streit am meisten alles aufgeregt wird, was zum Irrthum verführt. Daher kann

auf der einen Seite niemand verbunden sein, den Inhalt solcher Darstellungen als christliche Wahrheit anzuerkennen, als sofern sie auch der Ausdrukk seines eignen frommen Bewußtseins sind, oder sich ihm durch ihre Schriftmäßigkeit empfehlen. Auf der andern Seite bleibt die Verbesserung der öffentlichen Lehre ein Geschäft, zu welchem jeder Einzelne durch Prüfung der aufgestellten Begriffe und Säze nach Maaßgabe seiner Kräfte und Hülfsmittel mitzuwirken die Pflicht und also auch ein Recht hat, in dessen Ausübung er nicht darf gehemmt werden. Doch aber geht von selbst durch den ganzen Verlauf dieses Geschäfts eine Uebereinstimmung hindurch in den Grundsäzen nach welchen und in dem Sinn aus welchem dem Irrthum soll entgegengearbeitet werden, nur daß sich auch diese Uebereinstimmung in jeder Kirche, erst nachdem sie sich selbst erkennen lernt, allmählig bilden kann. So werden wir es immer billigen, daß die entstehende evangelische Kirche sich in 503
Bezug auf die streitig gewordenen Lehren nicht wollte der Entscheidung einer allgemeinen Kirchenversammlung unterwerfen; aber wir können es nicht mehr billigen, daß sie dennoch die sämmtlichen ökumenischen Bekenntnisse gradezu resumirte, die doch nichts anders sind als Erzeugnisse ähnlicher, überdies durch Uneinigkeit veranlaßter mithin zur Ausmittlung der Wahrheit nicht vorzüglich geeigneter, Versammlungen. Eben so ist es zu billigen, daß der Stand der Ueberzeugungen in kurzen Bekenntnißschriften der gesammten Christenheit dargelegt wurde, wodurch erst der verbessernde Einfluß auf das Ganze seine feste Haltung erhielt; nicht aber daß man durch eben diese Schriften hernach, als wären sie unverbesserlich, das Geschäft selbst aus dem sie hervorgegangen waren, hemmen wollte.

§. 155. **Zweiter Lehrsaz.** Alle Irrthümer, welche sich in der sichtbaren Kirche erzeugen, werden durch die in derselben immer fortwirkende Wahrheit aufgehoben.

1. Dieser Saz hängt mit dem bisherigen so genau zusam-

men, daß eine Einwendung gegen denselben im allgemeinen nicht füglich gemacht werden kann. Wenn der Irrthum, wie stark er auch sei, nur auf die beschriebene Art an der Wahrheit ist: so muß er in jedem organischen Theil des Ganzen verringert werden, je mehr der heilige Geist sich den Organismus des Denkens aneignet, und wird in die Enge gebracht durch beiderlei Einflüsse, wie sie zu verschiedenen Zeiten verschieden vorwalten, im Einzelnen der auf besondere Weise irrt durch den Einfluß der öffentlichen Denkungsart, die ihn doch von allen Seiten ergreift, und in der Masse durch den Einfluß der geistig Ausgezeichneten, welcher ein klares Bewußtsein immer weiter verbreitet. Wenn man
531 aber meint, außer diesem Irrthum an der Wahrheit gebe es in der Christenheit doch auch Irrthum außer aller Wahrheit, und mit diesem müsse deshalb auch ein andrer Weg eingeschlagen werden: so hat es damit folgende Bewandniß. Es können Vorstellungen nicht nur von einem unvollkommnen Glauben an Christum ausgehn, sondern auch gegen solche, die von einem vollkommneren zeugen, gerichtet sein; und dennoch liegt ihnen die Wahrheit, welche in der Kirche immer dieselbe bleibt, zum Grunde. Wogegen solche Gedanken und Lebensregeln, welche gar nicht von dem christlichen Bewußtsein ausgehn, und von denen man also nicht sagen kann, daß sie nur Irrthum an der Wahrheit sind, auch nur insofern der Christenheit angehören, als doch in denen, welche sie hegen, anderweitig schon eine Herrschaft des christlichen Geistes eingeleitet ist, wenn gleich ein bestimmtes Bewußtsein davon noch nicht vorhanden wäre. Denn wo gar keine Beziehung zu diesem ist, da ist auch kein Theil der sichtbaren Kirche; und die Kirche hat es dann mit den einzelnen unrichtigen Vorstellungen nur insofern zu thun, als sie einen Anknüpfungspunkt abgeben können für ihre verbreitende Thätigkeit. In dem ersten Fall hingegen ist der Irrthum, auch wenn er noch gar keine christliche Wahrheit zur Grundlage zu haben scheint, doch nur ein Vorläufer von jenem, denn es ist schon ein Punkt gegeben, an welchem das christliche Bewußtsein sich entwikkeln kann.

2. Natürlich aber kann unser Saz keine Zeit bestimmen wollen; vielmehr kann man in der Geschichte der Christenheit sogar bedeutende Zeiträume abstekken, in welchen der Irrthum sich entwikkelt und überhand nimmt, die Wahrheit hingegen zurükkgedrängt wird. Allein solche Erscheinungen eignen sich mehr dazu ein anderes Urtheil über die vorhergegangenen scheinbar günstigen Zustände zu motiviren, als daß sie den Glauben, der sich mit dem an das Reich Christi nicht vertragen würde, rechtfertigten, daß die Wahrheit aus der Kirche verschwunden oder auch nur theilweise verloren gegangen sei. Und alles wird sich darauf zu- 503
rükkführen lassen, daß die Fortschreitung der Wahrheit und die Aufhebung des Irrthums durch dieselbe in der sichtbaren Kirche eine zwiefache Gestalt hat, die eine, wenn die Wahrheit den ihr gegenüberstehenden Irrthum allmählig zerstört, die andere, wenn der an dem Ausdrukk der Wahrheit selbst unbewußt haftende Irrthum mit allen seinen Wirkungen von ihr getrennt wird, und sie, indem sie an Kraft und Wirksamkeit zu verlieren scheint, sich läutert, um eine vollkommnere Wirksamkeit auszuüben. — Unabhängig hievon bietet die Geschichte häufig eine scheinbare Verringerung des Gebietes der Wahrheit dar durch Abfall, wobei gewöhnlich äußere Gewalt wirksam ist. Allein wenn der Abfall nicht scheinbar ist, so war vorher das Christenthum nur scheinbar, indem zwischen irgend einer Gewalt und dem Zustand der Lebensgemeinschaft mit Christo gar kein Zusammenhang denkbar ist; daher auf diesem Wege niemals ein Zurükkgedrängtwerden des christlichen Bewußtseins, vielweniger ein gänzliches Verschwinden desselben, bewirkt werden kann.

§. 156. Zusaz zu beiden Lehrstükken. Die Behauptung, daß die wahre Kirche mit dem Anfang des menschlichen Geschlechts begonnen habe, und bis ans Ende desselben auch eine und dieselbe bliebe, darf nicht so verstan-

den werden, als ob die eigentlich so zu nennende christliche Kirche selbst nur Theil eines größeren Ganzen sei.

Augsb. Bek. VII. . . daß allezeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben . . bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden. — Apol. Conf. IV. At sic discernit Paulus ecclesiam a populo legis, quod ecclesia sit populus spiritualis. . . In populo legis praeter promis-
506 sionem de Christo habebat et carnale semen promissiones rerum corporalium . . . . Igitur illi tantum sunt populus juxta evangelium qui hanc promissionem spiritus accipiunt. — Expos. Simpl. XVII. p. 47. sq. Quando autem Deus ab initio salvos voluit fieri homines . . oportet omnino semper fuisse, nunc esse et ad finem usque seculi futuram esse ecclesiam. — Haec aliter fuit instituta ante legem inter patriarchas, aliter sub Mose per legem, aliter a Christo per evangelium. — Agnoscimus hic tamen diversa fuisse tempora, diversa symbola promissi et exhibiti Messiae. — Conf. Scot. V. Credimus Deum . . omnibus aetatibus ecclesiam suam ab Adamo usque ad adventum Christi in carnem vocasse. — Conf. Belg. XXVII. Credimus — unam ecclesiam catholicam . . . Haec porro ecclesia et ab initio mundi fuit et usque ad eius finem perdurabit.

1. Es sind nicht nur die zulezt angeführten Bekenntnißschriften von der reformirten Seite, welche die Einheit der alttestamentischen und neutestamentischen Kirche bestimmt aussprechen: sondern der Fall ist derselbe auf der lutherischen Seite. Denn wenn man auch aus dem Augs. Bek. das Gegentheil schließen wollte: so ist doch derselbe Sinn in dessen authentischer Erklärung, der Apologie, nicht zu verkennen. Nur in dem sächsischen Bekenntniß erscheint Melanchthon vorsichtiger, indem er mit seinen Beispielen nicht über die Zeit der Geburt Christi hinausgeht. Allein geschieht dies wirklich absichtlich: so erscheint es nur minder folgerecht, da Christus doch auf Simeon und Hanna und die Andern dort genannten [1] noch keine erlösende Wirksamkeit hatte ausüben können. So aber, wie Simeon glaubte, denkt sich Me-

[1] Repetit. Conf. Ed. Tw. p. 164.

lanchthon unstreitig auch den messianischen Glauben früherer Zeiten. Sollte nun gar diese Einheit der Kirche von Anfang an so verstanden werden, wie aus der einen Stelle scheint, daß nämlich Christus für die dritte Periode dasselbe gewesen sei, was Moses 507
für die zweite: so wäre unsere Abweichung von diesen symbolischen Ausdrükken noch größer. Indem wir uns nun auf das früher hierüber gesagte [1] berufen, kömmt es nur darauf an, die Differenz zwischen unserm Saz und den symbolischen Stellen genauer zu bestimmen. Indem wir beide davon ausgehn, die Kirche sei nur da, wo der Glaube an Christum ist; jene aber behaupten, diese Kirche sei schon vom Anfang der Welt her, wir hingegen, sie beginne erst mit der persönlichen Wirksamkeit Christi: so müssen jene annehmen, der Glaube an Christum sei gewesen vor seiner persönlichen Wirksamkeit, wir aber bedingen ihn durch diese persönliche Wirksamkeit, und leiten ihn also von derselben ab, welches also der erste zu schlichtende Punkt ist. Es hängt aber damit zusammen, daß, indem wir beide zugleich davon ausgehn, daß der Glaube seligmachend sei, jene behaupten, die persönliche Wirksamkeit Christi sei nicht nothwendig, um die Seligkeit der Menschen zu bewirken, wir hingegen behaupten, die seligmachende Liebe Gottes sei nicht eher als mit der Erscheinung Christi wirksam geworden; und es fragt sich, ob wirklich zwischen diesen Annahmen müsse gewählt werden, und wonach sich im beziehenden Fall die Wahl entscheiden müsse. Nur können wir, da diese Säze an und für sich nicht Aussagen unsers unmittelbaren Selbstbewußtseins sind, unser Saz auch durch seine negative Form zu erkennen giebt, daß er nur in Beziehung auf uns fremde Behauptungen entstanden ist, bei der anzustellenden Vergleichung für uns kein anderes Maaß anerkennen, als die Uebereinstimmung mit dem, was schon als Ausdrukk unseres unmittelbaren Selbstbewußtseins fest steht.

2. Was nun den ersten Punkt betrifft, so haben wir schon

---

[1] §. 12, 2.

508 festgestellt [1], daß die alttestamentischen Weissagungen für uns nicht ihrer Erfüllung wegen Glaubensgründe sein können in dem Sinn, daß wir deswegen an Christum glaubten, weil er so vorhergesagt worden, wie er hernach erfunden worden ist, indem dies für den Glauben in unserm evangelischen Sinn gar kein Grund sein kann. Allein dies hindert allerdings nicht, daß nicht die Verheißungen als solche sollten vor der Erscheinung Christi den Menschen haben können ein Grund der Seligkeit werden. Vorausgesezt nämlich ein geschärftes Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, konnte — wenn nun ein Erlöser verheißen wurde — jenes Verlangen sich an die Verheißung heften, und ein Vorgefühl entstehen von der künftigen Seligkeit in der Gemeinschaft mit ihm, welches als Mitfreude die eigne Unseligkeit in gewissem Sinn aufheben konnte. Allein dies zugegeben war dies doch nur ein Schattenleben, eine Ahndung von der christlichen Kirche, aber nicht die christliche Kirche selbst. Denn wir sagen nur, daß diese überall sei wo der Glaube ist, insofern dieser die ganze Aneignung Christi ist, und insofern er zugleich wesentlich gemeinschaftbildend ist. Hier aber kann man in einem gewissen Sinn zwar eine Aneignung der Seligkeit Christi zugeben, aber nicht eine Aneignung seiner Vollkommenheit. Und daß der Glaube an die messianischen Verheißungen nie und nirgend im alten Bunde gemeinschaftbildend geworden ist, sondern die Gemeinschaft ganz auf dem Gesez beruhte, liegt geschichtlich vor Augen. Darum wird der Unterschied nicht erschöpft, wenn man nur zugiebt, es seien andere Symbole gewesen zur Zeit des verheißenen und andere zu denen des erschienenen Messias; sondern auch der Glaube selbst ist ein anderer gewesen, und der wahre neutestamentische war zu den Zeiten des Gesezes nur zukünftig [2]. Und auch das vorher zugegebene wird nicht nachgewiesen werden
509 können, daß nämlich die messianischen Verheißungen im alten

---

[1] §. 14. Zusaz. Bd. 1. S. 94 — 96.

[2] Vgl. Gal. 3, 22. 23.

Sünde den Begriff eines Erlösers in dem Sinne, wie wir ihn mit den symbolischen Büchern annehmen, wirklich enthielten, und sich mit demselben an das auch in unserm Sinn gefaßte Bewußtsein der Sünde wendeten. Will man aber nicht nur dieses behaupten, sondern auch in Bezug auf die in uns wirksame Vollkommenheit Christi und das Band der brüderlichen Liebe den Glauben vor der Erscheinung Christi dem unsrigen gleichsezen: so muß man auch zugeben, daß die Hörer der Verheißung im Stande waren, aus sehr unvollständigen Andeutungen den Begriff der unsündlichen Vollkommenheit selbst nicht nur zu bilden sondern auch in Wirksamkeit zu sezen; und dies führt natürlich dahin, daß die wirkliche Erscheinung Christi zu unserer Seligkeit nicht sei nothwendig gewesen, sondern nur die Verheißung mußte immer lebendig erhalten werden.

3. So wenig wir nun hiermit übereinstimmen können, so scheint doch nicht minder unbequemes aus unserer Behauptung zu folgen, daß vor der Erscheinung Christi die Menschen nicht zur Seligkeit gelangt sind. Allein die Folgerung, daß die seligmachende Liebe Gottes erst mit der Erscheinung Christi angefangen habe, müssen wir uns gleich unsern Grundsäzen gemäß dahin beschränken, daß nur die zeitliche Erscheinung dieser Liebe nicht eher begonnen habe. In dieser Gestalt aber ist kein Bedenken dagegen, sie anzuerkennen; denn wir befinden uns mit dem gesammten Menschengeschlecht nur in demselben Falle, in dem sich auch jezt noch jeder Einzelne befindet, der erst in der Wiedergeburt zum Genuß der seligmachenden Liebe gelangt. Eben so nämlich war auch das menschliche Geschlecht bis zur Erscheinung Christi in dem Zustande unter der vorbereitenden Gnade; aber das ganze, nicht ausschließend diejenige Reihe, welche uns die jüdischen Geschichtsbücher von Adam durch die Erzväter bis zur Gründung des Mosaismus durchführen. Denn diese vorberei- 510
tende Gnade zeigte sich überall, wo und in dem Maaße als es Wirkungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gab, und

wir erhalten auch von hier aus dieselbe Gleichstellung zwischen Juden und Heiden, von welcher auch Paulus ausging. Hiermit stimmt auch mehr als es auf den ersten Augenblikk scheint überein die Art, wie Paulus die Erscheinung Christi auf die Verheißung und den Glauben Abrahams bezieht, daß nämlich die vorbereitende göttliche Gnade nicht auf eine besondere oder ausschließende Weise in dem statutarischen Gesez sich geoffenbart habe, sondern vornehmlich darin, daß dem Monotheismus eine Stätte mußte erhalten werden, und das Handeln aus diesem Grunde ist der Glaube, der auch eben sowol als Gehorsam angesehen werden kann, und dem Abraham deshalb zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, als er nun ein Werkzeug der vorbereitenden göttlichen Gnade wurde, und als er in dieser Beziehung auf den Zukünftigen auch durch denselben ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein konnte. Auf diese Weise daher läßt sich auch eine Rechtfertigung um Christi willen vor Christo annehmen, analog der Seligkeit in dem Mitgefühl mit der Zukunft, mithin zerstreute Elemente der Kirche, aber nicht die Kirche selbst. Stellt man hingegen statt dieser Behauptung, daß es vom Anfang des menschlichen Geschlechtes an eine wahre Kirche gegeben habe, nur die auf, daß es von Anfang an keinen andern Urheber der Seligkeit für die Menschen und keinen andern Grund des göttlichen Wohlgefallens an den Menschen gegeben habe als Christum, so giebt es gegen diese nichts zu erinnern.

511 Drittes Hauptstükk.

Von der Vollendung der Kirche.

§. 157. Da die Kirche in dem Verlauf des menschlichen Erdenlebens nicht zur Vollendung gelangen kann: so hat die Darstellung ihres vollendeten Zustandes unmittelbar nur den Nuzen eines Vorbildes, welchem wir uns nähern sollen.

1. In dem heiligen Geist, als dem gemeinsamen Lebensprincip der Kirche liegt an und für sich der zureichende Grund zu dieser Vollendung; allein da seine Wirksamkeit dem Gesez des zeitlichen Lebens unterworfen ist, so kann jene Vollendung nur eintreten, wenn aller Widerstand so überwunden ist, daß es in dem Gebiet seiner Wirksamkeit nichts zeitlich gegenwirkendes mehr giebt, also alle Einwirkungen der Welt auf die Kirche erschöpft sind. Dazu müßte zuerst vorausgesezt werden, daß das Christenthum sich über die Erde verbreitet habe [1], und zwar so, daß keine andere Glaubensweise mehr als organisirte Gemeinschaft bestehe. Denn so lange diese veralteten und unvollkommnen Religionsformen noch neben dem Christenthum bestehen und sich neben der Kirche erhalten wollen, wird auch den Anhängern derselben ihr Charakter so tief eingeprägt sein, daß sie einzeln oder in Masse vom Christenthum ergriffen manches verunreinigende auch unbewußt mit hinübernehmen, woraus sich Spaltungen und Irrthümer entwikkeln. Da uns nun unser Selbstbewußtsein bezeugt, daß die Entstehung des Glaubens an den Erlöser im allgemeinen durch nichts besonderes bedingt ist, sondern nur durch das gemeinsame in Allen erwekkbare Bewußtsein der Sünde, und durch die wegen der Selbigkeit der menschlichen Natur auch allgemeine 512
Fähigkeit, einen specifischen Eindrukk vom Erlöser zu bekommen: so hoffen wir, daß diese Verbreitung sich in dem Maaß beschleunigen wird, als die Herrlichkeit des Erlösers sich in der Kirche selbst immer deutlicher abspiegelt [1]. Die Möglichkeit läßt sich daher nicht läugnen, daß dies noch im Verlauf der menschlichen Dinge erfolge; aber die Erzeugung hört während derselben nicht auf, und die Sünde entwikkelt sich in jedem Geschlecht aufs neue. Mithin gesezt auch, daß die Gewalt der Sünde je weiter hin um desto mehr zurükkgedrängt und um desto leichter gebrochen werde: so nimmt doch die Kirche auf diese Weise immer wieder

---

[1] Röm. 11, 25. 26.

[2] Ephes. 1, 22. 23. u. 2, 21. 22.

Welt in sich auf, steht daher auch immer in dem bisher beschriebenen Conflict, und ist daher niemals vollendet. In diesem Zustande nun pflegt sie die streitende Kirche genannt zu werden, weil sie sich theils gegen Welt zu vertheidigen hat, theils Welt muß zu erobern suchen; wogegen sie eben deshalb im Zustand der Vollendung gedacht die triumphirende heißt, weil dann was in diesem Sinne Welt war ganz in sie verschlungen und nicht mehr als ihr Gegensaz da ist.

2. Streng genommen kann uns also auf unserm Standpunkt keine Lehre von der Vollendung der Kirche entstehen, da unser christliches Selbstbewußtsein gradezu nichts über diesen uns ganz unbekannten Zustand aussagen kann. Denn da wir Christum auch als das Ende der Weissagung anerkannt haben [1], so liegt schon darin, daß auch die Kirche keine Gabe des Geistes anerkennt eine Zukunft vorzubilden, auf welche — weil ganz jenseit aller menschlichen Dinge liegend — unsere Thätigkeit gar keinen Einfluß ausüben kann, ja deren Bild wir aus Mangel aller
513 Analogie schwerlich richtig zu fassen oder sicher festzuhalten vermöchten. Wenn nun dennoch diese Vorbildungen einen großen Raum einnehmen in der Kirche: so liegt uns doch ob, ehe wir ihre Ausschließung aus unserer Darstellung aussprechen, nach der Quelle derselben zu fragen. Zuerst nun ist hier auf die neutestamentischen Weissagungen von der Vollendung der Kirche zu verweisen, die wir doch jedenfalls alle auf weissagende Aeußerungen Christi zurükkführen müssen. Wenn nun diese nach den Regeln der Kunst würden zu behandeln sein, und doch immer nicht eigentliche Glaubenssäze sondern nur Säze sein würden, die wir auf Zeugniß annehmen, die aber nicht in einem so nahen Zusammenhang mit unserm Glauben stehen wie die ähnlichen die Person des Erlösers betreffenden, so werden wir ihnen auch schwerlich und immer nur insofern, als sie den Erlöser und un-

---

[1] S. §. 103, 3.

ser Verhältniß zu ihm betreffen, einen Ort in der Glaubenslehre einräumen können. Allein wenn diese Säze auch nicht Glaubenssäze sind, insofern ihr Inhalt als unser Fassungsvermögen übersteigend keine Beschreibung unseres wirklichen Selbstbewußtseins ist: so stellt sich die Sache doch anders, wenn wir absehend davon, daß sie uns jenseit unserer Zustände hinausführen, dabei stehen bleiben, daß sie nichts von demjenigen enthalten dürfen, was in unsern jezigen Zuständen von den Einwirkungen der Welt herrührt. Daß diese, auch weiter als die Mitwirkung eines Jeden dazu reicht, eingeschränkt werde, ist immer der Gegenstand unseres Gebetes, und die vollendete Kirche ist sonach der Ort der vollständigen Erhörung desselben. So demnach wurzelt diese Vorstellung in unserm christlichen Selbstbewußtsein als die unter ganz unbekannten und nur schwankend vorstellbaren Bedingungen fortbestehende Gemeinschaft der menschlichen Natur mit Christo, aber als die, welche allein völlig frei von allem, was in dem Widerstreit des Fleisches gegen den Geist seinen Grund 514
hat, gedacht werden kann.

§. 158. Wie in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mit enthalten ist: so entsteht hieraus dem Christen die Tendenz, den Zustand nach dem Tode vorzustellen.

1. Die Meinung unseres Sazes kann nicht sein, als ob der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode, oder wie wir es gewöhnlich auszudrükken pflegen an die Unsterblichkeit der Seele, auf diesem Wege entstanden wäre, da sich die Spuren desselben ja überall vorfinden, und namentlich zu den Zeiten Christi und der Apostel dieser Glaube unter dem jüdischen Volk vorherrschend war; sondern nur, daß derselbe ohne diesen Zusammenhang keinen Ort in unserer christlichen Glaubenslehre

finden könnte. Wie denn auch alles bisherige ganz ohne Zusammenhang mit demselben ist dargestellt und nachgewiesen worden, und nur ein einziger auch nicht unmittelbarer Glaubenssaz, der von der Himmelfahrt Christi, weiset auf denselben hin. So daß wer sein christliches Selbstbewußtsein in unserer bisherigen Darstellung abgebildet gefunden hat, auch zugeben muß, daß, die Thatsachen des Christenthums und unsere Kunde von denselben vorausgesezt, aus dem der Erlösung bedürftigen Bewußtsein der Sünde der Glaube an den Erlöser sich so wie er hier beschrieben ist entwikkeln kann, und aus demselben die Mittheilung der Seligkeit Christi in jedem auch dem lezten Augenblikk des Lebens, auch wenn wir keine Vorstellung hätten von einem Zustande nach dem Tode. Sonach stellt sich sehr natürlich die Frage, ob und
515 auf welchem Wege dieser Glaube, wenn der Erlöser ihn nicht aufgenommen und sanctionirt hätte, in Verbindung mit unserm frommen Selbstbewußtsein würde gekommen sein. Und hiezu zeigt sich nur eine zwiefache Möglichkeit. Entweder die Fortdauer der Persönlichkeit wäre durch die Thätigkeiten des Erkennens also auf dem Wege des objectiven Bewußtseins als Wahrheit ermittelt worden; oder sie wäre uns in unserm unmittelbaren Selbstbewußtsein ursprünglich mitgegeben, sei es nun in wesentlicher Verbindung mit dem hier überall zum Grunde liegenden Gottesbewußtsein oder unabhängig von demselben für sich. Was nun das erste betrifft, so gehörte dann diese Lehre in die höhere Naturwissenschaft, und die Gewißheit davon könnte nur bei denen sein, welche sich des Verfahrens dieser Wissenschaft bemächtiget haben, so daß Andere sie nur von diesen hätten aus der zweiten Hand. Dieses aber ist offenbar nicht die Lage der Sache; vielmehr ist nicht zu läugnen, daß er auf dem wissenschaftlichen Gebiet von Einigen immer wieder aufs neue eben so lebhaft ist angefochten worden, wie Andere ihn vertheidigt haben. Ja wer die sogenannten Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit näher betrachtet, wird schwerlich glauben können, daß die Vorstellung selbst ein Erzeugniß dieses Gebietes sei; sondern sie war

anderwärts her irgendwie gegeben, und die Wissenschaft suchte
nun sie mit ihren übrigen Ergebnissen in Verbindung zu brin=
gen, und ein solches Verfahren mußte der Natur der Sache nach
auch immer angreifbar bleiben. Daher kann die Glaubenslehre
nie berechtigt sein, diese Beweise zu adoptiren, wenn sie von der
Vorstellung der Unsterblichkeit einen weiteren Gebrauch machen
will, noch weniger aber verpflichtet, sie zu prüfen und ihre Män=
gel zu ergänzen; sondern sie müßte erst die wissenschaftliche Fest=
stellung erwarten, bis dahin aber die Sache dahingestellt sein
lassen, indem sich sonst die Glaubenslehre von einer philoso=
phischen Ansicht, welcher noch widersprochen wird, abhängig 516
machte. — Was nun das andere betrifft: so wäre es, wenn
der Glaube an die Unsterblichkeit mit dem Gottesbewußtsein im
allgemeinen zusammenhinge, ein großer Fehler, daß wir denselben
nicht gleich dort entwikkelt hätten. Allein dieser Fehler würde sich
auch schon bemerklich gemacht und gerächt haben, welches doch
nicht der Fall gewesen ist; und eben dieses kann uns nicht im
Voraus geneigt machen, einen solchen Zusammenhang anzuneh=
men. Es giebt zwar allerdings ein unfrommes Läugnen der
Unsterblichkeit, welches mit der Gottesläugnung zusammenhängt,
wie beide der materialistischen oder atomistischen Denkungsart an=
gehören; allein es giebt eben so auch ein ganz anderes Entsagen
auf die Fortdauer der Persönlichkeit, welches weit entfernt die
geistigen Thätigkeiten nur als eine Erscheinung des Stoffs anzu=
sehen und den Geist dem Stoff unterzuordnen, vielmehr ganz ei=
gentlich den Geist als die den lebendigen Stoff hervorbringende
und sich anbildende Kraft ansieht. Denn von hier aus läßt sich auf
gleiche Weise behaupten, einerseits daß das Gottesbewußtsein das
Wesen jedes im höheren Sinne selbstbewußten oder vernünftigen
Lebens constituire, auf der andern Seite aber auch, daß wenn
der Geist in dieser Productivität wesentlich unsterblich ist, doch
die einzelne Seele nur eine vorübergehende Action dieser Pro=
ductivität sei, mithin eben so wesentlich vergänglich; wie denn
auch jede außerhalb des bestimmten Entwikklungspunktes und der

bestimmten Region des menschlichen Seins, der sie angehört, ihre Bedeutung verlieren würde. Mit einer solchen Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit würde sich eine Herrschaft des Gottesbewußtseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangte. Hiezu nun kommt noch, daß es allerdings einen dem Geist der Frömmigkeit überhaupt entsprechenden Glauben an die persönliche
517 Fortdauer giebt, welcher nämlich das Vorhandensein des Gottesbewußtseins in der menschlichen Seele als den Grund ansieht, weshalb sie nicht könne das allgemeine Loos der Vergänglichkeit theilen; aber es giebt auch eben so einen nicht frommen. Denn wie sollte dieser Glaube irgend mit dem Gottesbewußtsein verwandt sein, wenn er lediglich von dem, wenngleich bis auf einen gewissen Grad veredelten Interesse an dem sinnlichen Lebensgehalt ausgeht. Und das ist doch der Fall allemal, wenn die Unsterblichkeit postulirt wird um der Vergeltung willen, indem vorausgesezt wird, es gebe keine reine und unmittelbare Richtung auf Frömmigkeit und Sittlichkeit, sondern beide würden nur angestrebt als Mittel, um dort zu einer vollkommnen Glükkseligkeit zu gelangen. Muß daher zugestanden werden, daß es eine Art giebt, die Fortdauer der Persönlichkeit zu verwerfen, wobei man mehr von Gottesbewußtsein durchdrungen sein kann, als bei einer Art sie aufzunehmen: so kann ein Zusammenhang zwischen diesem Glauben und dem Gottesbewußtsein an sich nicht mehr behauptet werden.

2. Wohl aber läßt sich behaupten, daß der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit mit unserm Glauben an den Erlöser zusammenhängt. Denn wenn dieser sich selbst eine solche zuschreibt in allem, was er von seiner Wiederkunft oder Wiedervereinigung mit den Seinigen sagt: so folgt, da er dies nur von sich als menschlicher Person sagen kann, indem er nur als solche auch mit seinen Jüngern Gemeinschaft haben konnte, daß — vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur in ihm und in uns —

dasselbe auch von uns gelten muß. So einleuchtend indeß dieses auch scheint, muß doch untersucht werden, ob auch hiergegen Einwendungen möglich sind und was für welche, sei es nun gegen die Richtigkeit der Voraussezung oder gegen die Rechtmäßigkeit der Folgerung. Einwendungen der ersten Art könnten sich nur auf eine abweichende Erklärung der Reden Christi beziehen, und insofern wären sie auch hier gar nicht zu beurtheilen, sondern 518
fielen der Auslegungskunst anheim. So viel indeß wäre hier zu sagen, daß wenn jemand mit guter Treue behaupten wollte, alle hieher gehörigen Reden Christi seien irgendwie bildlich und uneigentlich zu verstehen, und er schreibe sich darin gar keine persönliche Fortdauer zu, hiebei ein Glaube an Christum, so wie er hier dargestellt worden, allerdings möglich bliebe — denn wenngleich die eben beschriebene Verzichtleistung auf die persönliche Fortdauer dann etwas gemeinsames zwischen Christo und uns wäre, würde doch der eigenthümliche Unterschied zwischen Christo und uns deshalb nicht nothwendig aufgehoben — daß aber dennoch eine gänzliche Umgestaltung des Christenthums daraus hervorgehen müßte, wenn eine solche Auslegungsweise jemals sollte in der Kirche geltend werden und dem christlichen Glauben zum Grunde liegen. Und darin liegt schon, daß wir nicht voraussezen, eine solche Auslegung könne mit guter Treue gemacht werden. Nicht viel anders wäre die Sache, wenn jemand die Rechtmäßigkeit der Folgerung aus dem Grunde in Zweifel ziehen wollte, weil, wenn Christus sich auch persönliche Fortdauer zuschreibt, er sich dieses nur aus dem herrschenden Glauben angeeignet habe ohne bestimmte eigne Ueberzeugung, und auch nur auf dieselbe Weise wie in ähnlichen Fällen Gebrauch von dieser Meinung mache; so daß seine Aeußerungen hierüber nicht zu denen gehören würden, welche mit seiner Gewißheit über seine Würde und seine Bestimmung so zusammenhängen, daß ohne sie mit aufzunehmen an beides nicht könne geglaubt werden. Denn auch das würde schwerlich jemand redlicherweise behaupten können, daß Christus auch nur eben so ohne eigne Ueberzeugung doch die sadducäische

Ansicht von sich gewiesen, und daß sein Glaube an den unwiderstehlichen Fortgang seines Wortes unabhängig gewesen sei von dem an die Fortdauer seiner Persönlichkeit. Wenn nun eine feste Ueberzeugung Christi hievon nicht abgeläugnet wird, so könnte
519 nur noch eingewendet werden wollen, daß aus der Fortdauer seiner Persönlichkeit, die wir dann mit ihm glauben müßten, nichts folge für die unsrige, sofern nämlich die seinige nur beruhe auf dem was ihm eigenthümlich ist, auf der nur ausschließend seine menschliche Person bildenden Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, und man daher sagen müßte, grade weil und insofern als der Erlöser unsterblich sei, seien es alle andere Menschen nicht. Allein diese Erklärung würde auf eine besondere Weise freilich aber doch immer doketisch sein. Denn der Unterschied zwischen einer unsterblichen und einer sterblichen Seele kann nicht darin allein bestehen und sich dadurch allein kundgeben, daß irgendwann die eine wirklich stirbt, sondern schon immer und in jeder Beziehung müssen die Thätigkeiten und Zustände der einen andere sein, als die der anderen. Daher wenn des Erlösers Seele eine unvergängliche wäre, die unsrigen aber wären vergänglich: so könnte nicht mit Recht gesagt werden, daß er als Mensch uns in allem gleich wäre ausgenommen die Sünde. Denn wenn man sagen wollte, es sei die Natur der menschlichen Seele allerdings ursprünglich gewesen unsterblich zu sein, allein die Uebertragung der Sünde auf jede mache sie sterblich: so läge doch darin, daß das ganze ursprüngliche Werk Gottes durch die Sünde zerstört sei, und ein anderes an die Stelle getreten. Daher wir auch die Theilung von der Hand weisen müssen, welche Einige annehmen wollen, daß nämlich zwar alle Seelen durch die Sünde sterblich werden und im Tode mit dem Leibe untergehen, die Gläubigen aber erhielten durch die Lebensgemeinschaft mit Christo Antheil an der Unsterblichkeit und drängen mit ihm durch den Tod hindurch ins Leben. Denn entweder geht dies auf eine dem Geist nach manichäische Voraussezung zurükk, daß nämlich diejenigen, welche nicht zur Lebensgemeinschaft mit Christo

gelangen, auch schon überhaupt nicht konnten unsterblich werden; oder wenn die andern ihnen der Natur nach gleich sind, so müßte 520
durch die Wiedergeburt auch die Natur eine ganz und gar andere geworden sein. Es bleibt also nichts andres übrig, als daß, wenn wir die Ausdrükke des Erlösers über seine ewige persönliche Fortdauer, so wie es seine Jünger unläugbar thaten, mit zu seiner vollkommnen Wahrheit rechnen, dann auch alle vom menschlichen Geschlecht diese Fortdauer zu erwarten haben. Auch so aber bleibt der Erlöser allerdings der Vermittler der Unsterblichkeit, nur nicht für diejenigen allein, die hier schon an ihn gläubig werden, sondern für Alle ohne Ausnahme. In dem Sinn nämlich, daß wenn der menschlichen Natur nicht die persönliche Unsterblichkeit zukäme, alsdann auch eine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur zu einer solchen Persönlichkeit, wie die des Erlösers nicht möglich gewesen wäre; und umgekehrt daß, weil Gott beschlossen hatte durch solche Vereinigung die menschliche Natur zu vollenden und zu erlösen, deshalb auch schon immer die menschlichen Einzelwesen dieselbe Unsterblichkeit an sich tragen mußten, deren der Erlöser sich bewußt war. Dies ist die wahre christliche Sicherheit dieses Glaubens; jede andere Gewährleistung dafür, wenn sie auch anschaulicher wäre, als sich nach den bisherigen Versuchen erwarten läßt, bliebe doch dem Christen als solchem fremd, bis etwa dieser Glaube zu denjenigen Vorstellungen gehören wird, welche die vollkommene allgemeine menschliche Ueberzeugung constituiren.

3. Dieser Glaube nun ist zwar natürlicherweise von einem Bestreben begleitet, über den Zustand der Persönlichkeit nach dem Tode eine anschauliche Vorstellung zu bilden und festzuhalten allein wir können durchaus keinen Anspruch darauf machen, daß uns dies bis auf einen gewissen Punkt gelingen werde. Denn die Frage über die Bedingungen jenes Daseins, deren Kenntniß doch jeder anschaulichen Vorstellung zum Grunde liegen müßte, ist eine rein kosmologische, und Raum und Räumlichkeiten sind 521

so nahe verwandt mit Zeit und Stunde, daß sie auch eben so außer dem Gebiet der Mittheilungen liegen, die der Erlöser uns zu machen hatte. Daher sind auch seine Andeutungen alle [1] theils rein bildlich, theils so unbestimmt in Bezug auf alles übrige gehalten, daß auch nichts weiteres daraus zu entnehmen ist, als was für jeden Christen in jeder Vorstellung von einem Zustande nach dem Tode so sehr das wesentliche ist, daß sie ihm ohne dieses nur eine Verdammniß sein könnte, nämlich die Fortdauer der Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöser. Eben so ist, was die Apostel darüber sagen, nur als Ahndung und mit dem Geständniß eines Mangels an bestimmter Erkenntniß ausgesprochen. So wahr es also auch sein mag, daß jeder Augenblikk unseres gegenwärtigen Lebens als solcher um desto vollkommner ist und besonnener, je vollständiger und klarer ihm Vergangenheit und Zukunft eingebildet sind: so dürfen wir uns nicht darauf einrichten, unsere Zwekkbegriffe irgend durch Vergegenwärtigung der künftigen Lebensform bestimmen zu wollen. Wol aber müssen wir uns hüten, nicht solchen Versuchen hierzu, die aus dem Interesse des sinnlichen Selbstbewußtseins an der Fortdauer der Persönlichkeit herrühren, und mithin, wenn auch edler als die jüdischen und mohamedanischen, doch immer auch sinnlich sind, als ob sie aus unserm christlichen Glauben entstanden wären, einen Einfluß einzuräumen, der nur zu leicht dem christlichen Glauben und Leben nachtheilig werden, und uns also die Gegenwart verderben kann. Daher werden wir es, was die Vorstellung vom künftigen Leben betrifft, vornehmlich mit einer vorsorglichen Prüfung der von Andern aufgestellten Säze und der herrschend gewordenen Meinung zu thun haben.

522 §. 159. Die Lösung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zustand der Seelen im künftigen

---

[1] Die Aussprüche, welche ich hier meine sind allbekannt, und zu zahlreich um sie einzeln anzuführen.

Leben darzustellen, wird versucht in den kirchlichen Lehren von den lezten Dingen, denen jedoch der gleiche Werth wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden.

1. Der deutsche Ausdrukk, der aber ziemlich allgemein angenommen ist, hat etwas befremdendes, was sich in dem Worte Eschatologie mehr verbirgt, indem der Ausdrukk Dinge uns ganz aus dem Gebiet des inneren Lebens, mit dem wir es doch allein zu thun haben, hinauszuführen droht; und es liegt auch darin allerdings ein Zeichen, daß hier zugleich etwas angestrebt wird, was durch wirkliche Glaubenssäze in unserm Sinne des Wortes nicht könnte erreicht werden. Gemein haben beide Ausdrükke dieses, daß wenn der Anfang einer ganz neuen und ewig währenden geistigen Lebensform als das lezte von unserm Standpunkt aus dargestellt wird, jene unendliche Währung alsdann nur als das Ende der im Vergleich mit derselben fast verschwindenden Zeitlichkeit erscheint. Dies läßt sich nur durch die Anwendung des Vergeltungsbegriffes rechtfertigen, welcher daher auch dominirt. Wogegen wenn man dieselbe unendliche Währung als die weitere Entwikklung des hier begonnenen neuen Lebens betrachtet, alsdann die kurze Zeitlichkeit nur als der vorbereitende und einleitende Anfang von ihr erscheint. Jene den Vergeltungsbegriff vor sich hertragende Betrachtungsweise stüzt sich vornehmlich auf die Stellen, in denen Christus sich als denjenigen darstellt, dem das Gericht übertragen sei; diese auf dem Entwikklungsbegriff beruhende hingegen auf die, worin er sagt, daß er gekommen sei selig zu machen. Unläugbar ist diese lezte Betrachtungsweise in genauerem Zusammenhang mit der Ahndung der 523
persönlichen Fortdauer, wie sie in dem Selbstbewußtsein des Christen kann nachgewiesen werden; wogegen die erstere mehr der Vorstellung von der Vollendung der Kirche entspricht, welche, um sich an irgend einen Punkt unseres jezigen Gesammtlebens anzuschließen, eine Ausscheidung alles dessen was Welt ist auch aus dem äußeren Zusammenhang mit der Kirche fordert. Und so ge-

hören die Lehrsäze von den lezten Dingen diesen beiden Aufgaben gemeinschaftlich an; denn jeder bezieht sich auf beide. Wollten wir uns eine christliche Vorstellung machen von einem Zustande nach diesem Leben, sie entspräche aber nicht zugleich der von dem vollendeten Zustand der Kirche: so würden wir nicht glauben können, mit dieser das lezte gesagt zu haben, sondern annehmen müssen, daß noch eine Entwikklung bevorstehe, welche die Kirche vollende. Und umgekehrt, dächten wir die Vollendung der Kirche noch in dem gegenwärtigen Verlauf der menschlichen Dinge eintretend: so müßten wir für den Zustand nach dem Tode noch irgend etwas hinzudenken, um ihm einen eigenthümlichen Gehalt zu geben; aber dazu könnte aus unserm christlichen Selbstbewußtsein der Stoff nicht genommen werden, denn in diesem liegt nichts anderes. Darum lag es in der Natur der Sache beide Momente so zusammenzuziehen, die Vollendung der Kirche, die wir uns in diesem Leben doch nicht als möglich denken können, in jenes verlegt, welches wir uns doch denken müssen, und die Vorstellung von jenem Leben, wie die Gemeinschaft mit Christo doch die Grundlage derselben ist, ausgefüllt durch den vollendeten Zustand der Kirche, damit die neue Lebensform sich auf eine entscheidende Weise über die jezige erhebe. — Allein wir sind dennoch nicht im Stande, das Zusammentreffen beider Momente darzustellen oder Gewähr dafür zu leisten. Denn soll die vollendete Kirche doch nicht nach Analogie der streitenden gedacht werden: so wissen wir
521 auch nicht, ob wir ein ineinandergreifendes Zusammenleben und Wirken, wovon kein eigentlicher Zwekk vorliegt, in jenes Leben hineindenken sollen. Wollen wir uns hingegen das künftige Leben nach der Analogie mit dem jezigen als eine steigende Entwikklung denken: so müssen wir doch zweifeln, ob in der vollendeten Kirche noch eine solche möglich ist. Und so scheint die Lösung beider Aufgaben nirgend genau zusammenzutreffen. Dasselbe begegnet uns, wenn wir uns an die Andeutungen der Schrift halten. Hier findet sich manches, was als Darstellung der vollendeten Kirche gesagt ist, aber nicht so, daß wir gewiß behaup-

ten könnten, es solle erst nach dem Ende aller irdischen Dinge gesezt sein [1], weswegen auch von Alters her viele Christen eine vollendete Kirche noch hier auf Erden erwartet haben. Anderes hingegen soll mehr das Leben nach dem Tode darstellen [2]; aber ob es auch eine Darstellung der vollendeten Kirche sei, könnte man bezweifeln.

2. Daher nun können wir auf keine Weise den folgenden Säzen, welche von den lezten Dingen handeln, denselben Werth wie unsern bisherigen Lehrsäzen beilegen. Das ist allerdings nicht zu läugnen, daß indem wir uns unseres geistigen Lebens als mitgetheilter Vollkommenheit und Seligkeit Christi bewußt sind, darin schon dieses liegt, daß das vollkommene überall allein das ursprünglich wahre sei, das unvollkommene aber nur durch jenes, und dies ist zugleich der Glaube an die Realität der vollendeten Kirche, aber nur als wirksame treibende Kraft in uns, welche in allen die Kirche fördernden Lebensmomenten das eigentlich handelnde ist. Aber mit Aufhebung des unserm Selbstbewußtsein unvertilgbar mitgegebenen Unterschiedes zwischen dem innern Princip und der äußeren Erscheinung, dieses wirksame Princip zugleich als ein immer doch irgendwie räumlich und zeit- 525
lich erscheinendes Dasein zu denken, das ist nicht eben so begründet. Auf gleiche Weise liegt schon in der Gleichsezung aller menschlichen Einzelwesen mit Christo, daß die allgemeine Ahnung von der Unvergänglichkeit des Geistes auch in der Form des Einzelwesens dem Christen zur Gewißheit wird; allein eine Art und Weise diese Fortdauer vorzustellen ist darin keinesweges auch enthalten. Vielmehr vermögen wir sie eben so wenig in der Form der ins unendliche fortgehenden Entwikklung, als in der einer sich selbst gleich bleibenden Vollendung wirklich zu vollziehen, indem unsere sinnliche Einbildungskraft dazu nicht hinreicht. Wollten wir hingegen diese Säze, abgesehen von ihrer Quelle in un-

[1] Joh. 5, 54—58. Ap. Gesch. 1, 6. 7. Ephes. 4.
[2] 1 Kor. 15, 23 flgd. Phil. 3, 21.

serm Selbstbewußtsein, als solche behandeln, welche wir auf das Ansehn der Schrift annehmen: so können sie auch hier nicht mit der Lehre von der Auferstehung Christi verglichen werden, wobei es sich um Aussagen der Jünger über eine in der genauesten Beziehung auf ihren Beruf stehende Thatsache handelt. Denn freilich wenn wir Zeugnisse hätten, woraus sich auf eine solche Weise, daß wir es in uns nachbilden könnten, ersehen ließe, wie Christus beide Vorstellungen in sich ausgebildet gehabt: so würden wir mit vollkommner Zuversicht uns sein Selbstbewußtsein anzueignen suchen, wenn wir ihm auch auf diesem Gebiet nur ein vollkommen entwikkeltes und von allem in der Sünde begründeten Schwanken gelöstes menschliches Ahndungsvermögen zuschreiben wollten. Allein eine solche Ableitung dieser Säze bietet sich ebenfalls nicht dar. Denn wir finden nirgend eine zusammenhängende unzweideutige Behandlung dieser Gegenstände, welcher unverkennbar die Absicht zum Grunde läge, bestimmte Belehrungen darüber zu ertheilen. Vielmehr ist in allen einzelnen Aeußerungen theils der Gegenstand streitig, theils die Zeichnung unbestimmt gehalten und die Auslegung auf mancherlei Weise unsicher. Daher ist uns nichts übrig, als daß wir diejenige Vorstellungsweise,
526 die sich von jeher in der Kirche geltend gemacht hat, und ohne eine neue Durchprüfung auch in unsere Bekenntnißschriften übergegangen ist, nur als Versuche eines nicht hinreichend unterstüzten Ahndungsvermögens unter dem Namen prophetische Lehrstükke mit den Gründen dafür und den Bedenklichkeiten dagegen aufführen; indem wir im voraus bevorworten, daß bei etwanigen neuen Gestaltungen dieser Lehren, die Fantasie — der doch alles anheim fällt, was unserem dermaligen Erfahrungskreise fremd als Gegenstand einer möglichen künftigen aufgestellt wird — um eine christliche zu bleiben sich unter den Schuz der Auslegungskunst stellen müsse, und nur den von dieser dargebotenen Stoff zu verarbeiten habe, ohne sich einem Spiel der Willkühr oder vermeintlichen neuen Offenbarungen zu überlassen.

3. Unter diesen Umständen ist auch an eine eigentliche Con-

struction dieser Säze in einem geschlossenen Zusammenhang nicht zu denken; sondern wir müssen uns begnügen, indem wir ihren Inhalt im allgemeinen als bekannt voraus sezen, durch die Sache selbst zu bewähren, daß es mit ihnen keine andere als die nachgewiesene Bewandniß hat, indem überall jene beiden Punkte, persönliche Fortdauer und Vollendung der Kirche, auf einander bezogen in einem sinnlich aufzufassenden Bilde dargestellt werden wollen. Darum wird zunächst die Fortdauer der Persönlichkeit vorzüglich als Aufhebung des Todes dargestellt unter dem Bilde der Auferstehung des Fleisches. Die Vollendung der Kirche aber wird auf zwiefache Weise dargestellt, zuerst sofern sie dadurch bedingt ist, daß von Seiten derer, die nicht zur Kirche gehören, keine Einflüsse mehr auf die Kirche möglich sind, wird sie als Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen eingeleitet durch das jüngste Gericht. Sofern sie aber im Gegensaz gegen die streitende Kirche alle Wirksamkeit der Sünde und alle Unvollkommenheit in den Gläubigen völlig ausschließt, wird sie dargestellt als die ewige Seligkeit. Da aber die Fortdauer der Per- 527
sönlichkeit und so auch die Auferstehung des Fleisches als sich über das ganze menschliche Geschlecht erstrekkend aufzufassen war, mithin auch eine Art zu sein der von den Gläubigen ausgeschiedenen aufgestellt werden mußte: so steht — ebenfalls durch das jüngste Gericht eingeleitet — der ewigen Seligkeit gegenüber die ewige Verdammniß der Ungläubigen. Es leuchtet aber von selbst ein, daß wir dieses Bild, da ja kein Gegenstand unserer künftigen Erfahrung dadurch vorgebildet wird, nicht zu einem besonderen Lehrstükk ausprägen, sondern es nur als den Schatten der Seligkeit oder als die dunkle Seite des Gerichts behandeln können. Zu Einem sinnlichen Ganzen aber zusammengefügt werden diese einzelnen Bilder dadurch, daß die neue Form des Daseins bedingt wird durch die Wiederkunft Christi, auf den ja alles zurükkgeführt werden muß, was zur Vollendung seines Werkes gehört. Daher scheint es am natürlichsten mit dieser alles andere einleitenden Wiederkunft Christi zu beginnen, damit sich von die-

ser aus und in Beziehung auf sie das übrige in seiner natürlichen Folge entwikkle.

Erstes prophetisches Lehrstükk.

Von der Wiederkunft Christi.

§. 160. Da die Jünger Christi die tröstlichen Verheißungen seiner Wiederkehr [1] nicht konnten durch die Tage seiner Auferstehung für erfüllt halten, so erwarteten sie diese
523 Erfüllung am Ende der irdischen menschlichen Dinge [2]. Da sich nun an dieses zugleich die Scheidung der Guten und Bösen knüpft: so lehren wir eine **Wiederkunft Christi zum Gericht**.

Symb. Roman. ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. — Symb. Nic. καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. — Lediglich auf jenes bezieht sich das Augsb. Bek. Art. 3. Viel weiter ausgeführt Expos. Simpl. XI. p. 28. Ex coelis autem idem ille redibit in judicium etc. — Conf. Belg. XXXVII. p. 196. Credimus ... dominum nostrum J. Chr. a coelo corporaliter et visibiliter sicut ascendit magna cum gloria et majestate venturum, ut se vivorum atque mortuorum declaret iudicem.

1. Aus den Tagen der Auferstehung Christi haben wir keinen Bericht, daß er ähnliche Verheißungen wiederholt habe [3]; vielmehr redet er nur von seinem Eingehen in seine Herrlichkeit und verweiset seine Jünger an seine geistige Gegenwart [4]. Doch

---

[1] Nach Abrechnung aller ganz offenbar parabolischen Stellen finden wir dergleichen Matth. 16. 27. 28. 24, 20 rc. 25, 31 rc. Mark. 13, 26 rc. Luk. 21, 27. 28. Joh. 14, 3. 18. 16, 16.

[2] 2 Kor. 5, 1—10. 2 Theß. 1, 7—10. 2, 8. 2 Tim. 4, 1. 1 Petr. 4, 5—7. 13. 2 Petr. 3, 10 rc.

[3] Denn Joh. 21, 22. 23. ist wol hiezu nicht bestimmt genug.

[4] Matth. 28, 20. Luk. 24, 26. Joh. 20, 17.

konnte dieser Umstand den Jüngern kein Bedenken erregen, welches sie veranlaßt hätte jene Verheißungen so zu erklären, als ob sie schon erfüllt wären; denn sie wiesen in ihrem Zusammenhang zu deutlich auf eine solche Wiederkunft Christi hin, bei welcher er sich allen Menschen kund geben würde. Deshalb waren die Jünger einer bestimmten diese Reden Christi buchstäblich deutenden Versicherung [1], wiewol sie ihnen nicht in Christi Namen gegeben ward, so zugänglich, daß hernach, als die Zerstörung Jerusalems eintrat, bei deren bestimmter Vorhersagung Christus auch von 320
seiner Zukunft gesprochen hatte, nicht einmal die Frage unter den Christen gestellt werden konnte, ob etwa alle diese Reden sich auf jene nicht buchstäblich zu verstehende Zukunft Christi beziehen ließen. Daher hat sich denn, nachdem alles chiliastische ausgeschieden worden, sehr bald die Meinung festgestellt und fast allgemein geltend gemacht, die Wiederkunft Christi werde mit dem Ende des gegenwärtigen Zustandes der Erde zusammentreffen.

2. Betrachtet man aber die am allgemeinsten hieher gezogenen und stärksten Stellen dieser Art genauer: so findet sich theils, daß sie — die eine wegen der Zeitangabe die andern wegen der überwiegenden moralischen Anwendung — Verdacht erregen, ob sie auch buchstäblich zu nehmen sind; theils auch, daß, wenn man auch die persönliche Rükkehr buchstäblich nehmen will, doch in demselben Zusammenhang vieles andere vorkommt, was auf keine Weise buchstäblich zu nehmen ist, so daß bei einer solchen Auslegung alle Einheit der Rede verloren geht. Sehen wir aber von dieser buchstäblichen Auslegung ab: so haben wir dann keine biblische Gewährleistung mehr dafür, daß die Wiedervereinigung der Gläubigen mit Christo — welche der wesentliche Inhalt unseres Glaubens an persönliche Fortdauer ist — von einer solchen persönlichen Wiederkunft Christi abhängt, wie denn anderwärts Er selbst von jener redet, ohne dieser zu erwähnen [2]; viel weniger

---

[1] Ap. Gesch. 1, 11.

[2] Joh. 17, 24

noch dafür, daß mit beiden eine solche vorgängige allgemeine Scheidung der Guten und Bösen verbunden sei, wie denn auch Paulus [1] diese ganz übergeht, und daß dieses durch ein bestimmtes Wiedererscheinen Christi bewirkte Ereigniß zugleich die Beendigung unserer gegenwärtigen Lebensform mit sich bringen werde. Sonach fällt alles, was sich zu einem bestimmten Bilde gestalten
530 will, auseinander, und es bleibt als wesentlicher Gehalt unseres Sazes, indem wir der leiblichen Gegenwart Christi seine kräftige Wirksamkeit substituiren, daß da die Vollendung der Kirche als Aufhören ihres schwankenden Werdens und Wachsens nur durch einen Sprung möglich ist, und nur unter der Bedingung, daß die Erzeugung aufhöre und das Zusammensein der Guten und Bösen aufhöre, dieser Sprung durchaus nur dürfe angesehen werden als ein Act der königlichen Gewalt Christi. Und dieses liegt gewiß tief im christlichen Glauben, so daß, wenn es sich auch nicht in jedem von selbst zum bestimmten Gedanken entwikkelt, sich doch Jeder angesprochen findet, sobald es ihm gegeben wird. Denn ist in Christo das göttliche Wesen mit der menschlichen Natur bleibend vereinigt: so kann auch diese Natur nicht an Einem Weltkörper so schollenfest sein, daß sie in seinen nach kosmischen Gesezen erfolgenden Untergang mit verwikkelt sein müßte; sondern alles, was sie betrifft, muß im Zusammenhang mit dieser Vereinigung, gedacht und zugleich als eine That derselben angesehen werden können. — So geht denn in diesem Lehrstükk alles Bildliche, was aber schwankend bleiben muß, von dem Interesse der persönlichen Fortdauer aus, was hingegen sicher aufgestellt werden kann, bezieht sich auf die Vollendung der Kirche.

Zweites prophetisches Lehrstükk.

Von der Auferstehung des Fleisches.

§. 161. Christus hat nicht nur die unter seinem Volk

---

[1] 1 Kor. 15, 20. flgd. 1 Theff. 4, 14. flgd.

herrschende Vorstellung von Auferstehung der Todten theils in bildlichen Reden [1], theils auch lehrend [2] sanctionirt, sondern er schreibt auch in seinen Reden sich selbst diese Aufer- 531 wekkung zu; und nur dies ist eine wiewol ganz natürliche und aus verwandten Reden hergenommene weitere Ausbildung dieser seiner Lehre, daß die allgemeine Todtenerwekkung den gewöhnlichen Fortgang des menschlichen Erdenlebens auf eine plözliche Weise unterbricht [3].

1. Wir sind uns so allgemein des Zusammenhanges aller auch unsrer innerlichsten und tiefsten Geistesthätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können; ja wir denken den Geist nur als Seele, wenn im Leibe, so daß von einer Unsterblichkeit der Seele im eigenthümlichen Sinn gar nicht die Rede sein kann ohne leibliches Leben. Wie also die Wirksamkeit des Geistes als bestimmte Seele im Tode aufhört zugleich mit dem leiblichen Leben: so kann sie auch nur wiederbeginnen mit dem leiblichen Leben. Ohnstreitig aber liegt in der Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches noch etwas mehr, nämlich eine solche Selbigkeit des Lebens, daß das Leben nach der Auferstehung und das vor dem Tode eine und dieselbe Persönlichkeit constituiren; und dies gehörte namentlich auch zu der jüdischen Vorstellung des Gegenstandes [4]. Offenbar dauert auch die Seele als Einzelwesen für sich selbst nur fort in der Stätigkeit des Bewußtseins, welche wiederum uns als bedingt erscheint durch die Erinnerung, die ihrerseits eben so sehr als irgend eine

---

[1] Matth. 25, 31 flgd. Joh. 5, 28. 29. 6, 40. 54.

[2] Matth. 22, 30—32.

[3] 1 Kor. 15, 51. 52. 1 Thess. 4, 13—18.

[4] Luk. 20, 28—33

andere Geistesthätigkeit an das leibliche gebunden ist, so daß wir uns nicht vorstellen können, wie unter vollkommen anderen
532 leiblichen Verhältnissen eine solche einigende Erinnerung sich einstellen könnte, ohne welche doch die Seele für sich selbst nicht dieselbe wäre. Allein diese Forderung scheint wieder zu dem zurükkzuführen, was wir oben schon geläugnet haben, nämlich das Gebundensein des menschlichen Geistes an die Erdscholle. Denn einestheils ist jede Organisation zugleich ein Erzeugniß des Weltkörpers der sie trägt, und von seiner Art und Natur abhängig, daher die Aehnlichkeit des künftigen Leibes mit dem jezigen auch eine Aehnlichkeit beider Welten voraussezen würde, anderntheils ist auch die Erinnerung vermöge ihrer organischen Seite von der Verwandtschaft der Eindrükke abhängig, wie denn auch im gegenwärtigen Leben die Erinnerung an einen bestimmten Zeitraum sehr erbleicht, wenn die ganze Scene sich geändert hat. Nimmt man noch hinzu, daß je größer die Vorzüglichkeit jenes Lebens ist, um desto weniger auch ein bestimmter Wille jener Erinnerung zu Hülfe kommen könnte: so muß wol zugegeben werden, daß je mehr die Seele auch für sich selbst solle dieselbe bleiben, um desto mehr müsse das künftige Leben eine reine leicht anknüpfende Fortsezung des gegenwärtigen sein; wobei aber der andre Ausgangspunkt aller dieser Vorstellungen nämlich die Vollendung der Kirche zu kurz kommt, als welche in einem solchen Leben nicht möglich wäre. Daher nöthigt das leztere Interesse uns, damit wir uns von jenem Extrem entfernen, die Aehnlichkeit zwischen der künftigen Leiblichkeit und der gegenwärtigen wieder mehr zu beschränken; und hierin haben die Bestimmungen ihren Grund, daß der Leib der Auferstehung unsterblich sei [1] und ohne Geschlechtsverrichtung [2]. Durch die erste Bestimmung, welche schon eine ganz andere Beschaffenheit der Welt voraussezt, wird
533 das Interesse an der leiblichen Selbsterhaltung aus dem Wege geräumt, welches wir als einen so erfolgreichen Keim des Strei-

[1] 1 Kor. 15, 42.

[2] Matth 22, 30.

tes zwischen Fleisch und Geist erfahren; durch die andere wird außerdem die Vermischung der vollendeten Kirche mit neuen durch die Ergänzung entstehenden Seelen verhütet, indem wir uns die lezteren nicht ohne eine der Entwikklung des Geistes voranschreitende Naturgewalt, mithin nicht ohne Sündhaftigkeit denken können. Allein durch beides leidet offenbar wieder die Selbigkeit der Seele und die Stätigkeit des Bewußtseins. Denn der unsterbliche Leib muß auch in jedem Moment und jeder Function sich anders erweisen als der sterbliche; und die Seele kann dann auch um so weniger den Antheil, den der sterbliche Leib an der Bildung unseres jezigen Bewußtseins hatte, in sich aufnehmen und als Erinnerung festhalten. Und was das andere betrifft, so können wir uns auf der einen Seite nicht vorstellen, daß wenn die Geschlechtsverrichtung aufhört, doch das organische System, worauf sie beruht, beibehalten bliebe; auf der andern Seite nicht, daß eine männliche Seele und eine weibliche nicht sollten als solche verschieden sein; daher denn, wenn wegen veränderter Organisation jede Seele aufhörte eines von beiden zu sein, auch keine mehr dieselbige wäre. Hier leuchtet also ein, daß allerdings beide Ausgangspunkte in unserer Lehre berükksichtigt worden sind, daß aber beide in ihren Forderungen nicht zusammentreffen; indem die Auferstehung des Fleisches anders gedacht werden muß, wenn das Individuum vollkommen dasselbe bleiben soll, und anders, wenn sie sich insgesammt in der vollendeten Kirche befinden sollen. Daher vereinigen sich die einzelnen Elemente nicht zu einer anschaulich vollziehbaren Vorstellung, sondern diese leidet an der Unbestimmtheit, welche den eigenthümlichen auch dem Namen, den wir ihnen beigelegt, angemessenen Charakter dieser Lehrstükke bildet.

2. Die gleichzeitige gemeinsame Auferstehung Aller sezt voraus, daß die Auferstehenden sich seit ihrem Tode in einem anderen Zustande befunden haben, als in welchen sie durch die Auferstehung eintreten, auf welcher Voraussezung nun auch die Realität der Vorstellung vom jüngsten Gericht beruht. Auf diesen

Zwischenzustand, als das zunächst hervorstehende, richtet sich natürlich das sinnliche Interesse an der Fortdauer des Einzelwesens zunächst; und es frägt sich, ob wir auf unserm Standpunkt eine Regel haben, um solche Versuche zu leiten oder eine Nothwendigkeit sie zu bewachen. Das erste fände nur statt, wenn wir in den neutestamentischen Schriften etwas über diesen Zustand aufgestellt fänden; allein bei allem, was hieher gerechnet werden könnte [1], ist theils der lehrhafte Charakter unentschieden, theils die Auslegung streitig. Das lezte wäre nöthig, wenn in denselben etwas enthalten sein könnte, was unserm christlichen Selbstbewußtsein entgegensteht. Nun kann dieser Zustand gedacht werden auf rein negative Weise als ein Aufgehörthaben der alten und Nochnichtangefangenhaben der neuen Lebensthätigkeiten, welches die Vorstellung vom Seelenschlaf ist. Gegen diese kann unser christliches Selbstbewußtsein keinen bestimmten Einspruch einlegen; wenn aber dadurch auf der einen Seite alle Christen gleichgestellt werden, indem für die ersten Entschlafenen, wie für die lezten, die Zwischenzeit Null ist, so wird auf der andern Seite, wenn das Erwachen der Seele gleichzeitig gedacht werden soll mit der Entstehung des neuen Leibes, schwer vorzustellen, wie gleichzeitig die Erinnerung an den früheren Zustand eingebildet und festgehalten werden könne. Soll aber der Zwischenzustand als ein bewußter gedacht werden: so ist allerdings die Forderung unseres christlichen Glaubens die, daß es nicht ein Zustand sein darf ohne Gemeinschaft mit Christo; denn dann wäre er ein Herausfallen
535 aus der Gnade, welches nur als eine Strafe könnte angesehen werden, und uns auf eine Vorstellung brächte, welche die evangelische Kirche bald vom Anfang ihrer Entstehung an verworfen hat [2].

---

[1] Luk. 16, 22 flgd. 23, 43. 1 Petr. 3, 19. 20.

[2] Art. Smalc. II. p. 308. Quapropter purgatorium . . . mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo qui docet Christum solum et non hominum opera animas liberare. Et constat etiam de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse. — Expos. Simpl. XXVI.

Will man sich hingegen für diese Zwischenzeit auch schon eine Gemeinschaft mit Christo denken: so muß man auch die Aehnlichkeit mit den alterthümlichen auch jüdischen Vorstellungen von einem verringerten Leben in der Unterwelt ganz verlassen. Denn da alle Hemmungen der seligen Gemeinschaft mit Christo, die uns in diesem Leben aus der Sinnenwelt entstehen, wegfallen: so müßte jener Zustand schon ein Zustand erhöhter Vollkommenheit sein. Es wird aber dann schwer, die allgemeine Auferstehung der Todten nicht für etwas überflüssiges, und diese Wiedervereinigung mit dem Leibe nicht für einen Rükkschritt zu halten. Ja es scheint, daß folgerichtiger Weise nur ein Ausweg übrig ist; nämlich zu vermuthen, in jenem Zwischenzustand sei zwar jede einzelne Seele für sich in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, allein die Gemeinschaft der Seligen untereinander, mithin auch die Wirksamkeit jedes Einzelnen, sei durch die Auferstehung des Fleisches bedingt, folglich auch diese zur Vollkommenheit nothwendig. Immer aber bleibt dann unter dieser Voraussezung das Dasein der Kirche unterbrochen bis zur Auferstehung, so wie nach der ersten das Dasein der Einzelwesen, mithin immer eines von beiden Elementen um so mehr gefährdet, je besser das andere bedacht wird. Daher ha- 536
ben Einige die gleichzeitige allgemeine Auferstehung nur bildlich verstanden, und aus andern Schriftstellen [1] schließen wollen, daß das künftige Leben für jeden Einzelnen gleich nach seinem Tode angehe [2]. Dazu gehört aber auf der einen Seite, daß die Seele den neuen Leib schon habe, indem sie von dem alten getrennt

p. 86. Quod autem quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianae, credo remissionem peccatorum et vitam aeternam purgationique plenae per Christum, et Christi domini sententiis (Joh. 5, 24. 13, 10.) adversatur.

[1] Geradezu, wiewohl unsicher, aus Luk. 23, 43., mittelbar aus Phil. 1, 21—24.

[2] Expos. Simpl. XXVI. p. 86. Credimus enim fideles recta a morte corporea migrare ad Christum . . Credimus item infideles recte praecipitari in tartara.

wird, eine Vorstellung, welche man auch häufig angenommen findet; auf der andern Seite muß alsdann wol das gleichzeitige jüngste Gericht, mithin auch, weil der angegebene Zwekk gänzlich wegfällt, die persönliche Wiederkunft nicht minder bildlich verstanden werden als die allgemeine gleichzeitige Auferstehung. Und so müssen wir schwanken zwischen dieser mehr biblischen Vorstellung, nach welcher durch die Wirksamkeit Christi im Zusammenhang mit großen kosmischen Veränderungen das künftige Leben und die triumphirende Kirche plözlich, aber freilich auf Kosten der ununterbrochenen Stätigkeit, als ein großes Ganze dasteht, und jener minder biblischen, welche — aber freilich auf solche Art, daß man ihr, da sie genaue Verwandtschaft mit den irdischen Zuständen zum Grunde legt, eine naturwissenschaftliche Bewährung wünschen müßte, — die Continuität der Persönlichkeit möglichst rein erhält, nach der aber die vollendete Kirche nur allmählig aus dem gleichzeitig mit ihr fortbestehenden Erdenleben heranwächst.

3. Bleiben wir nun bei der allgemeinen Auferstehung und zugleich auch bei der herrschenden Art, die Gegenstände der folgenden Lehrstükke vorzustellen, so ist noch eine Schwierigkeit zu
537 erledigen. Wenn nämlich völlig entgegengesezte Zustände eintreten für Selige und Verdammte, so stellt sich von selbst die Forderung, daß auch die neuen Leiber, welche sie empfangen, nicht dieselben sein dürfen, weil doch die Organisation eine Angemessenheit haben muß zu den Lebenszuständen, welche sich entwikkeln sollen; und hieraus entsteht eine neue Schwierigkeit, wenn man die Vorstellung von der allgemeinen Auferstehung verbinden will mit der von dem jüngsten Gericht. Denn werden beide Theile gleich in der Auferstehung Andere, so ist schon über sie gesprochen und entschieden vor dem Gericht, und dieses wird überflüssig; um so mehr als eine solche Differenz der gleichzeitig erstehenden Leiber nicht könnte durch die Wirksamkeit derselben kosmischen Kräfte in diesem Zusammenhang mit einem rein ethischen Gegensaz erzielt werden, sondern nur durch einen unmittel-

bar schöpferischen göttlichen Ausspruch. Sind hingegen die zu beseligenden und die zu verdammenden in der Auferstehung noch gleich, so wird wiederum das Gericht nicht durch die Auferstehung ausgeführt; und da hernach in den Einen oder den Andern oder in beiden innere die Organisation umwandelnde Veränderungen eintreten müssen: so hängt die Realität der Vorstellung vom jüngsten Gericht nur davon ab, daß diese Veränderungen gleichzeitig eintreten, wogegen die Gleichzeitigkeit der Auferstehung der Todten und Verwandlung der Lebenden überflüssig wird. — Nehmen wir mithin alles zusammen, so findet sich ebenfalls, daß die verschiedenen Vorstellungen von der Anknüpfung des künftigen Lebens an das gegenwärtige zu keiner vollständigen Bestimmtheit erhoben werden können. Als wesentlicher Gehalt dieses Lehrstükkes aber bleibt nur übrig, einmal, daß eine Himmelfahrt des auferstandnen Erlösers nur möglich ist, sofern auch allen menschlichen Einzelwesen eine an den gegenwärtigen Zustand anknüpfende Erneuerung organischen Lebens bevorsteht; demnächst aber, daß die Entwikklung des künftigen Zustandes auf der einen Seite müsse als durch die göttliche Kraft Christi bedingt gesezt werden, auf 538
der andern zugleich als ein kosmisches Ereigniß, auf welches die allgemeine göttliche Weltordnung angelegt ist. Das erste steht fest als die Voraussezung des Glaubens, welche das Streben Vorstellungen dieses Inhaltes zu bilden begründet, das andere bleibt schweben als die von uns nie vollkommen zu lösende Aufgabe.

Drittes prophetisches Lehrstükk.

Vom jüngsten Gericht.

§. 162. Die Vorstellung vom jüngsten Gericht, wozu die Elemente sich ebenfalls in den Reden Christi vorfinden, will die gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt darstellen, sofern die Vollendung der ersten alle Einwirkungen der lezteren ausschließt.

1. Das Hauptelement in der Vorstellung vom jüngsten Gericht, daß nämlich Christus die Gläubigen und Ungläubigen gänzlich von einander scheiden wird, so daß sie in ganz verschiedene Oerter versezt gar nicht mehr auf einander wirken können, schließt keinesweges schon die Vollendung der Kirche in sich. Denn die Unvollkommenheiten derselben rühren, wie schon oben gezeigt worden [1], weit weniger von den Einwirkungen der auf dieser Welt mit den Gläubigen vermischten Ungläubigen her, als von dem fleischlichen, welches sich in den Wiedergeborenen selbst noch findet. Daher würden die Gläubigen, wenn sie der Seele nach bei der Auferstehung dieselbigen wären wie bei ihrem Abschied aus diesem Leben, ohnerachtet dieser Scheidung auch in das
530 neue Leben doch immer als solche eingehen, in welchen die Sünde, wiewol im Verschwinden begriffen noch mitgesezt ist. Der Werth also, welchen man in dieser Hinsicht jener Scheidung beilegt, beruht nur auf dem unrichtig gefaßten Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche [2]. Soll hingegen dieser Unterschied, so wie wir ihn gefaßt haben, mit dem Anfang des neuen Lebens aufhören: so müßte mit demselben aus den Wiedergeborenen selbst das sündliche und fleischliche was ihnen noch anhängt verschwinden; dies wird aber durch jene äußere Scheidung an und für sich nicht bewirkt, daher auch schon Origenes versucht hat, nach seiner Auslegungsweise eine der hieher gehörigen Stellen [3] auf eine solche innere Scheidung zu deuten. Allein, abgesehen davon, daß ein solches plözliches Herausgerissenwerden aller weltlichen und fleischlichen Vorstellungen und Regungen wieder auf eine eigne Weise die stetige Selbigkeit des persönlichen Daseins gefährdet, wäre doch diese innere Scheidung immer nichts anderes als die vollendete Heiligung; und da die ganze Heiligung

---

[1] Vgl. §. 126, 1.

[2] Vgl. §. 148, 2.

[3] Comment. in Matth. T. X, 2 (zu Matth. 13, 36—40.) Ed. R. Vol. III. p. 444.

aus der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser hervorgehen soll, so kann das christliche Bewußtsein sich nicht in einer Darstellung erkennen, welche dies nicht in sich schließt. Vielmehr müssen wir in einem solchen plözlichen, durch keine Selbstthätigkeit vermittelten Beschluß der Heiligung etwas zauberisches finden, welches bei jedem Einzelnen nur hätte früher angewendet werden dürfen, um die ganze an die Lebensgemeinschaft mit Christo geknüpfte Erlösung überflüssig zu machen: so daß es immer das Ansehn gewinnt, als ob eines von diesen beiden das andere ausschlösse. Ein diesen Streit versöhnendes Mittelglied scheint in der That Johan- 540
nes [1] an die Hand zu geben: denn wenn diese innere Scheidung durch eine mit der Wiederkunft Christi verbundene vollkommne Erkenntniß desselben bewirkt wird, so ist sie denn ein Werk der Erlösung. Allein genauer betrachtet hält auch dieses nicht Stich. Denn soll die Wiederkunft Christi eine solche Veränderung nur nach Maaßgabe der Empfänglichkeit eines Jeden bewirken: so ist diese ja auch nicht bei allen Wiedergeborenen, wenn sie aus diesem Leben scheiden, gleich groß. Daher würde die gänzliche Reinigung der Seele durch die Erscheinung Christi auch nicht bei Allen gleich augenblikklich bewirkt werden, sondern bei Einigen schneller, bei Andern langsamer; also würde auch diese Scheidung keine gleichzeitige sein, sondern vom Anfange des neuen Lebens an in demselben erst allmählig werden. Soll hingegen auf den höheren oder niederen Grad der Empfänglichkeit für die Erkenntniß Christi hiebei nichts ankommen, so würde die innere Scheidung allerdings plözlich bewirkt; aber dieselbe Wirkung müßte auch hervorgebracht werden in den Ungläubigen, denen ja Christus bei seiner Wiederkunft auch erscheint, und in denen diese Empfänglichkeit ja auch selbst im schlimmsten Fall wenigstens als ein unendlich kleines vorhanden ist. Dann wüchse uns also dieses an zu einer plözlichen Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade, nach welcher eine Scheidung der Personen kei-

[1] 1 Joh. 3, 2.

nen Gegenstand mehr hätte, welche aber selbst von einer Beimischung jenes zauberischen nicht ganz frei wäre.

2. Wenden wir uns nun zurükk zu dem Bilde einer Scheidung der Personen, je nachdem sie ihr Leben gläubig oder ungläubig beschlossen haben, welche Vorstellung herrschend geworden ist, weil sie durch die eignen Reden Christi begünstigt zu sein
531 scheint: so können wir uns schwerlich abläugnen, daß sie mehr geeignet ist, die Seligkeit der Gläubigen in dem neuen Leben einzuleiten, als ihre Vollkommenheit. Denn wenn die Einwirkungen der mit den Gläubigen vermischten Ungläubigen von den Wiedergebornen nur als Organen des heiligen Geistes aufgenommen werden und nur eine von ihm ausgehende und durch ihn bestimmte Thätigkeit veranlassen: so kommen hiedurch mancherlei Vollkommenheiten zur Erscheinung, wie wir sie in dem vorbildlichen Leben Christi auch finden, welche sich aber ohne solche Einwirkungen nicht entwikkeln könnten. Anders aber scheint es sich mit der Seligkeit zu verhalten. Denn da die aus der Sünde entstehenden Uebel sich immer über das ganze Gesammtleben verbreiten: so würden die Gläubigen auch in jenem Leben noch, wenn sie in einem und demselben Gesammtleben mit den Ungläubigen zusammengefaßt wären, von den durch diese hineingebrachten Uebeln zu leiden haben. Indeß fehlt auch hier das richtige Zurükkgehen auf die Lebensgemeinschaft mit Christo. Denn da wir auch von Christo, der doch während seines Aufenthalts hier ebenfalls dem Gesammtleben in Vermischung mit den Sündern angehörte, nicht annehmen, daß er leidend gewesen sei, Mitgefühl und körperlichen Schmerz abgerechnet: so würde auch den in der Lebensgemeinschaft mit ihm Begriffenen dort nichts zur Hemmung ihres geistigen Lebens gereichen, und also von ihnen als Uebel empfunden werden können, wie auch Christus körperlichen Schmerz und Mitgefühl nicht als Uebel empfand. Uebrigens müßte auch körperlicher Schmerz, wenn er in dem Leben nach der Auferstehung überhaupt noch möglich wäre, auch an-

ders als nur durch die Sünde erregt werden können: so daß die Scheidung keine Sicherheit gegen ihn gewährte; und auch das Mitgefühl bliebe doch an die Selbigkeit der Natur gebunden, so daß die Seligen Mitgefühl haben würden mit den Andern, wenn sie auch gänzlich von ihnen getrennt wären. Die Scheidung also, welche im jüngsten Gericht vorgenommen werden soll, 542
bleibt auch aus diesem Gesichtspunkt betrachtet theils unzureichend, theils überflüssig. Es bliebe also nur übrig zu sagen, sie erfolge nicht um der Seligen, sondern um der Andern willen, sei es nun damit sie nicht auch Vortheil zögen von dem, was die Guten zur Verminderung der in der gemeinschaftlichen neuen Welt verbreiteten Uebel thäten, sei es damit sie nicht noch in der Gemeinschaft selbst Mittel fänden um auch selbst zur Gemeinschaft Christi zu gelangen. Allein dies hieße entweder theils dem höchsten Wesen Mißgunst zuschreiben, wogegen schon das gesundere Heidenthum gewarnt hat; oder es läge dabei allein die bekannte und weit verbreitete Ansicht der göttlichen Gerechtigkeit zum Grunde, welche bei ihrer Einseitigkeit so sehr als Willkühr erscheint, daß in der That der Ursprung dieser Vorstellung viel unzweideutiger, die Aussprüche viel entscheidender, und der Gebrauch, den die Apostel davon machen, viel umfassender sein müßte, wenn wir auch nur berechtigt, geschweige denn verpflichtet sein sollten, dies für eine Anschauung Christi zu halten.

3. Können wir nun also auch diese Vorstellung nicht zu einem reinen beiden Forderungen genügenden Abschluß bringen, so müssen wir uns dennoch wegen ihrer fast allgemeinen Verbreitung in der Christenheit nach einem wesentlichen Gehalt derselben umsehen. Im voraus aber ist zu bemerken, daß je mehr sie auf das an Rachsucht grenzende Bestreben zurükkgeht, die Unseligkeit der Ungläubigen zu vergrößern und sie von allen heilbringenden Einwirkungen der Guten auszuschließen, oder auch auf der andern Seite, je mehr dabei die Furcht mitwirkt, auch bei einer bis zur Vollkommenheit gesteigerten Lebensgemeinschaft mit Christo

könnte uns dennoch aus dem Zusammensein mit den Bösen noch Unseligkeit entstehen, um desto weniger gereinigt ist noch die zum Grunde liegende christliche Gesinnung, um desto weniger kann
513 also auch der wesentliche Gehalt dieser Vorstellung hervortreten. Woraus denn folgt, daß nur dasjenige dafür gelten kann, was noch übrig bleibt, wenn wir uns von Furcht und Rachsucht gänzlich losmachen, und dies scheinen folgende zwei Punkte zu sein. Zuerst, wenn die Vollendung unserer Gemeinschaft mit Christo gesezt ist, so sind wir auch von dem Bösen so gänzlich geschieden, daß wo auch die Bösen und das Böse vorhanden sein mögen, doch beides als solches für uns nicht da ist. Und ist auf diese Art aus dem Gesammtbewußtsein der Gläubigen das Böse und das Uebel gänzlich ausgeschlossen: so kann auch nichts anderes als die ungetrübte Fülle göttlicher Gnade ungehemmt darin enthalten sein, und die Kirche ist dann in Wahrheit gänzlich in sich abgeschlossen, so daß auch die überall die Entgegensezung hervorhebende Ansicht, mit der wir hier unvermeidlich immer behaftet bleiben, dort ganz derjenigen den Plaz räumen wird, vermöge deren das Böse nicht ist, weil Gott nicht kann Urheber desselben sein. Zweitens, wenn wir die Kirche als vollendet denken, zugleich aber annehmen, es gebe noch einen Theil des menschlichen Geschlechts, der nicht von dem Geist derselben ergriffen und durchdrungen werde, dies nur unter der Bedingung angenommen werden kann, daß dieser Theil auch gegen alle Einflüsse der Kirche vollkommen verwahrt, mithin auch von aller Berührung mit ihr ausgeschlossen sei und bleibe. Wie ja auch eine diesem Gegenstand wenigstens sehr nahe verwandte Lehrrede Christi [1] dieses ganz deutlich in sich schließt, daß jede auch noch so leise Ausströmung, welche aus dem Siz der Begnadigten zu denen dringt, welche sich während ihres irdischen Lebens nicht zu Gott gewendet haben, sie schon zu guten Regungen befruchtet.

---

[1] Luk. 16, 19 — 31.

Viertes prophetisches Lehrstükk. 544

Von der ewigen Seligkeit.

§. 163. Von der Auferstehung der Todten an werden sich diejenigen, welche in der Gemeinschaft mit Christo gestorben sind, durch das Anschauen Gottes in einem Zustand unveränderlicher und ungetrübter Seligkeit befinden.

1. Der Zustand der Gläubigen nach der völligen Wiederherstellung ins Leben läßt sich unter zwei verschiedenen Formen denken, als plözlicher sich immer gleich bleibender Besiz des Höchsten, oder auch als allmählige Steigerung bis zum Höchsten, welche aber wie die Entwikklung Christi gedacht werden müßte ohne Rükkschritt und ohne Kampf. Beide aber haben ihre besonderen Schwierigkeiten, sobald man den allgemeinen Umriß weiter ausführen und sich die Formel zu einem anschaulichen Bilde gestalten will. Denn was das erste betrifft, so können wir uns schwer Rechenschaft darüber geben, wie die Vollendung gleich bei der Auferstehung von uns könne gefunden oder uns eingepflanzt werden, ohne allen Zusammenhang mit dem jezigen Leben aufzuheben, welches nicht der Fall wäre, wenn es bei allmähligem Wachsthum an Vollkommenheit, wie unser jeziger Kindheitszustand, allmählig vergessen würde. Aber noch mehr, sollen wir uns eine keiner weiteren Steigerung fähige Vollkommenheit denken, aber doch in einem endlichen Wesen, und zwar welches gänzlich geschieden wäre von allem, was irgend noch einer Bearbeitung fähig und bedürftig sein kann: so sind wir in Verlegenheit uns vorzustellen, wie dieses Wesen, dem es an allen Gegenständen der Thätigkeit fehlt, seine Vollkommenheit äußern soll. Nicht nur, daß wir das gemeinsame Leben schon von der Natur des Menschen nicht trennen können, noch weniger aber der 545 Christ sich je ohne ein solches denken kann, da ja die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander und die eines Jeden mit Christo nur eins und dasselbige ist: sondern auch ein gemein-

sames Leben aber ohne allen Gegenstand gemeinsamer Thätigkeit, das also nur auf gegenseitige Darstellung des inneren Lebensverlaufs beschränkt bleiben müßte, können wir uns schwerlich als einen schlechthin vollkommnen Zustand denken. Denn zu einem solchen haben wir zwar allerdings in unserm gegenwärtigen Leben ein verwandtes Element an der gemeinsamen Gottesverehrung und an allen künstlerichen Darstellungen des Gottesbewußtseins; aber wie wir es nicht nur verwerflich finden, wenn fromme Christen hierüber die ihnen obliegende wirksame Thätigkeit versäumen, sondern auch ein solches Leben dürftig, so können wir uns auch nicht dazu verstehen, daß die höchste Vollkommenheit des Daseins sich sollte auf einen solchen Wechsel von Geben und Empfangen geschäftloser und fruchtloser Darstellung zurükkführen lassen. Vielmehr strengt sich die Einbildungskraft an, um ein Werk aufzufinden, welches uns in jenem Leben werde aufgegeben sein; es bleibt aber unter den gegebenen Voraussezungen nichts anderes übrig, als entweder eine zu bearbeitende äußere Natur oder eine zu beherrschende unvollkommnere geistige Welt, beide von der Art, daß die Beschäftigung mit denselben die Seligkeit nicht trüben kann, wozu wir jedoch weder in der Schrift eine eigentliche Anleitung [1] finden, noch auch in uns selbst das Vermögen diese Formel auszufüllen. — Nicht leichter aber ist es, wenn wir uns vorstellen wollen, mit der Auferstehung beginne eine sich ins unendliche hin steigernde Vollkommenheit. Denn diese können wir uns kaum denken ohne
546 Ungleichförmigkeiten und Schwankungen, und wenn auch das, doch nicht ohne eine solche Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen wie mit dem Vorgefühl des künftigen besseren natürlich verbunden ist; und dies ist doch immer ein Bewußtsein von Unvollkommenheit, und also auch bei freien Wesen irgendwie von Schuld. Ja eine Steigerung läßt sich schwerlich ohne äußere

---

[1] Denn Matth. 19, 28. und 2 Tim. 2, 12. können wol nicht so angesehen werden.

Relationen und Entwikklungsbedingungen denken. Dann aber kommt, ist einmal diese Schleuse geöffnet, auch die Ungleichheit der Gleichartigen und der Gegensaz des angenehmen und unangenehmen mit hinüber, und in Gefolge dessen alles was das hiesige Menschenleben charakterisirt; ja es bleibt nur noch übrig, was doch vielleicht von dieser Voraussezung aus ohne Folgewidrigkeit nicht zu vermeiden ist, daß wir auch den Wechsel zwischen Leben und Tod mit aufnehmen. Woraus denn erhellt, daß wir unter dieser Form noch keine Vollendung der Kirche gedacht haben, sondern nur eine sich allmählig verbessernde und reinigende Wiederholung des jezigen Lebens; und die Aufgabe ist also nicht gelöst.

2. Wenn wir nun, unter welcher von beiden Formen es auch sei, nach dem eigentlichen Lebensinhalt dieses künftigen Zustandes fragen, und schon zugegeben haben, daß derselbe sich was unsere Selbstthätigkeit betrifft nur auf Darstellung beschränke: so würde uns um eine anschauliche Vorstellung zu gewinnen noch zu wissen nöthig sein, was wir dann werden darzustellen haben, das heißt was auf uns einwirken wird, und was wir in uns aufnehmen werden. Die allgemeine Antwort auf diese Frage ist der Ausdrukk, daß das ewige Leben in dem Anschauen Gottes bestehen werde [1]. Können wir aber hierunter nur die vollkommenste Fülle des lebendigsten Gottesbewußtseins verstehen: so ist zunächst die Frage, wodurch sich denn dieses von unserm dermaligen Gottesbewußtsein unterscheiden werde. Das nächste wäre 547
nun wol zu sagen, daß wie dieses immer vermittelt sei, indem wir es nur an und mit einem andern haben, so werde es dort ein unvermitteltes sein. Allein dies läßt sich mit Beibehaltung der Persönlichkeit schwer zusammenreimen. Denn als selbstbewußte Einzelwesen können wir das Gottesbewußtsein, wenn es doch das unsrige sein soll, immer nur haben mit unserm Selbstbewußtsein, und wenn doch dieses von jenem unterschieden wer-

[1] Zunächst aus Matth. 5, 8. und 2 Kor. 5, 7. genommen. Mit welchem Recht ist streitiger Auslegung.

den müßte, so wird dies nur auf zwiefache Art vorstellig zu machen sein. Entweder wir unterscheiden uns nur von unserm Gottesbewußtsein als das Subject, welchem es einwohnt, ohne daß unser Selbstbewußtsein irgend einen andern Inhalt hätte; und diese Vorstellung wird schwerlich jemand ertragen können: oder es muß sich von jenem als dem sich selbst immer gleichbleibenden unterscheiden als ein wandelbares, mithin als ein immer afficirtes. Daher wird, wenn das Einzelleben in menschlicher ja wol überhaupt in endlicher Natur fortbestehen soll, unser Gottesbewußtsein immer nur ein vermitteltes bleiben, und wir werden den Unterschied zwischen dem jezigen und dem künftigen nur innerhalb dieses Gebietes zu suchen haben. Dann aber bleibt nur das übrig, wonach wir hier schon streben, wenngleich mit dem Bewußtsein es nicht erreichen zu können, daß wir nämlich Gott in allem erkennen ohne Hemmung, aber auch, so weit die endliche Natur dies zuläßt, ohne Schwanken alles erkennen, worin und womit Gott sich erkennen läßt, ohne daß jemals ein Streit in uns entstände zwischen diesem Bestreben in uns und irgend einem andern, und zwischen dem stetigen Gottesbewußtsein und irgend einem andern. Dieses nun wäre allerdings ein reines und sicheres Schauen, und so wären wir vollkommen heimisch bei Gott; nur daß sich eben so wenig begreifen läßt, wie wir
548 auf diesem Punkt schon stehen sollten gleich bei der Auferstehung, ohne daß die Stetigkeit und Selbigkeit unsers Daseins gefährdet würde, als wir auch einsehen können, wie wir, an die Stelle anknüpfend die wir hier einnehmen, jemals zu dieser Vollendung gelangen sollten. Wir können mithin zwar von beiden Punkten ausgehn, sowol von der Aufgabe, eine unveränderlich sich gleichbleibende Seligkeit, als von der, eine ins unendliche fortgehende Steigerung vorzubilden; aber da wir keine von beiden wirklich lösen können, so bleiben wir immer ungewiß, wie der Zustand, welcher die höchste Vollendung der Kirche ist, von der als unsterblich erstehenden Persönlichkeit der Einzelnen erworben und unter dieser Form besessen wird.

Anhang. Von der ewigen Verdammniß.

Die bildlichen Reden Christi, durch welche man veranlaßt worden ist, der ewigen Seligkeit gegenüber, für die welche außer der Gemeinschaft mit Christo gestorben sind, einen Zustand nicht zu vermindernder Unseligkeit anzunehmen [1], werden hiezu schwerlich hinreichend erfunden werden, wenn man sie genauer prüft. Theils sind diese Stellen selbst nicht ohne ein sehr willkührliches Verfahren zu trennen von anderen, die nothwendig auf etwas früheres gehen müssen [2]; theils stehen ihnen andere entgegen, die an einen definitiven Sieg des Bösen über einen Theil des menschlichen Geschlechts nicht denken lassen, aus denen man vielmehr schließen muß, daß noch vor der allgemeinen Auferstehung das Böse gänzlich wird aufgehoben werden [3]. Noch viel weniger kann die Vorstellung einer ewigen Verdammniß selbst weder an und für sich betrachtet noch in Bezug auf die ewige Seligkeit eine genaue Prüfung bestehen. Denn wenn man einmal darüber verständigt ist, daß unter der ewigen Verdammniß nicht kann 549
eine Verurtheilung zu leiblichen Schmerzen und Leid zu verstehen sein, weil wir ja, wenn die menschliche Natur nicht soll ganz aufgehoben worden sein, die lindernde Macht der Gewohnheit nicht wegdenken können, und auch das Bewußtsein das aufgelegte ertragen zu können immer eine Befriedigung mit sich führt, mithin eine reine und keiner Verminderung fähige Unseligkeit hieraus nicht hervorgeht: so finden wir auch kaum mehr einen festen Punkt, um darauf stehen zu bleiben. Soll nämlich die Unseligkeit geistiger Art sein, und dann vorzüglich in den Qualen des Gewissens bestehen: so wären dann die Verdammten um vieles besser in der Verdammniß, als sie in diesem Leben gewesen sind, und sollten dennoch unseliger sein, da sie schon besser sind. Dieses können wir nicht vorstellen, denn sollte dies auch zur gött-

---

[1] Matth. 25, 46. Marc. 9, 44. Joh. 5, 29.

[2] Vgl. Matth. 24, 30 — 34. u. Joh. 5, 24. 25.

[3] 1 Kor. 15, 25. 26.

lichen Gerechtigkeit gehören: so wäre doch nicht zu verhindern, daß nicht die Selbstbilligung des erwachten und geschärften Gewissens doch ein Gegengewicht gegen die Unseligkeit enthielte; ja wir können uns nicht vorstellen, daß das erwachte Gewissen als eine lebendige innere Bewegung nicht auch etwas Gutes hervorbringen sollte. Wollte man hingegen sagen, nicht das geschärfte Gefühl für den Gegensaz des Guten und Bösen sei als der Grund der ewigen Qualen anzusehen, sondern nur das Bewußtsein der selbstverscherzten Seligkeit: so könnte doch auch dieses nur lebendig sein, sofern die Seligkeit im Bewußtsein wenigstens nachgebildet würde, und nur quälend, sofern eine Fähigkeit da wäre, an jenem seligen Zustand Theil zu nehmen. Aber diese Fähigkeit sezte schon eine Besserung voraus und jene Nachbildung wäre schon ein die Unseligkeit vermindernder Genuß. — Betrachten wir nun die ewige Verdammniß in Bezug auf die ewige Seligkeit: so ist leicht zu sehen, daß diese nicht mehr bestehen kann wenn jener besteht. Denn wenn auch beide Gebiete äußerlich
550 ganz geschieden sind: so läßt sich schon an sich ein so erhöhter Zustand der Seligkeit nicht vereinbaren mit einer gänzlichen Unkenntniß von der Unseligkeit der Andern, noch weniger aber, wenn die Scheidung selbst nur die Folge sein soll von einem allgemeinen Gewicht, bei welchem beide Theile anwesend waren, d. h. jeder sich auch des andern bewußt. Legen wir nun den Seligen eine Erkenntniß von dem Zustande der Verdammten bei: so kann diese nicht ohne Mitgefühl gedacht werden. Denn dieses muß, wenn die Vervollkommnung unserer Natur nicht rükkläufig geworden sein soll, das ganze menschliche Geschlecht umfassen, und Mitgefühl mit den Verdammten muß nothwenig die Seligkeit trüben, um so mehr als es nicht wie jedes ähnliche Gefühl in diesem Leben durch die Hoffnung gemildert wird. Denn wir mögen noch so sehr bedenken, daß wenn die ewige Verdammniß ist, sie auch gerecht sein muß, und daß in dem Anschauen Gottes auch die Gerechtigkeit Gottes mit eingeschlossen ist: so kann auch dadurch das Mitgefühl nicht aufgehoben werden; wie wir denn

auch hier mit Recht ein tieferes Mitleid verlangen mit verdienten Leiden als mit unverdienten. Gehört aber zur persönlichen Fortdauer auch irgendwie die Erinnerung an den früheren Zustand, wo immer Einige von uns mit Einigen von Jenen zu demselben Gesammtleben verbunden waren: so muß das Mitgefühl um so stärker sein, als es in diesem Zeitraum eine Zeit gab, da wir eben so wenig wiedergeboren waren als sie. Denn da in der göttlichen Weltregierung alles ungetheilt durch einander bedingt ist, werden wir uns nicht verhehlen können, auch dieses, daß uns hülfreiche Fügungen zugekommen, sei bedingt durch dieselbe Welteinrichtung, vermöge deren Jenen keine ähnliche zu Theil wurden; so daß unser Mitgefühl auch noch das stechende haben muß, welches niemals fehlen kann, wo wir eine Verbindung wahrnehmen zwischen unserm Vortheil und dem Nachtheil eines Andern. — Von beiden Seiten angesehen hat es also große Schwierigkeiten 551
vorzustellen, der endliche Erfolg der Erlösung sei ein solcher, daß Einige zwar dadurch der höchsten Seligkeit theilhaftig würden, Andere aber und zwar nach der gewöhnlichern Vorstellung der größte Theil des menschlichen Geschlechtes in unwiederbringlicher Unseligkeit verloren ginge. So daß wir eine solche Vorstellung nicht festhalten sollten, ohne so entschiedene Zeugnisse davon, daß Christus selbst so vorhergesehen, wie wir sie keinesweges haben. Daher dürfen wir wol wenigstens gleiches Recht jener milderen Ansicht einräumen, wovon sich in der Schrift doch auch Spuren finden [1], daß nämlich durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde.

Zusaz zu den prophetischen Lehrstükken.

Was aus diesen Auseinandersezungen hervorzugehen scheint, ist dieses. Wenn gleich beide Elemente die Vollendung der Kirche und die persönliche Fordauer jedes für sich mit vollkommner

[1] 1 Kor. 15, 26. 55.

Wahrheit in unser christliches Bewußtsein aufgenommen sind; und wenn auch feststeht, daß die Vollendung der Kirche in diesem Leben nie zur Erscheinung kommt, und der Zustand in jenem Leben sich zur Vollendung der Kirche nicht eben so verhalten kann, wie der jezige: so will sich dennoch weder aus dem Zusammenfassen und Aufeinanderbeziehen beider Elemente eine festbegränzte und wahrhaft anschauliche Vorstellung ergeben, noch läßt sich eine solche von dem einen oder dem andern Element aus den Andeutungen der Schrift entwikkeln. Denn wollen wir die Idee der Vollendung der Kirche gebrauchen, um aus ihrem Verhältniß zum unvollendeten das Verhältniß des dortigen Einzellebens zu dem hiesigen, und den Unterschied zwischen beiden zu bestimmen: so kommen wir damit nicht zu Stande. Und wollen wir ver-
552 mittelst der Vorstellung des künftigen Lebens für die vollendete Kirche einen Ort ausmitteln, wo sie nicht mehr nur producirend sei, sondern Product: so können wir auch dieses nicht vollbringen. Die eine Darstellungsweise wird immer in das mythische, d. h. in geschichtliche Darstellung eines übergeschichtlichen hineinspielen; die andere wird sich immer dem visionären nähern, d. h. der irdischen Darstellung eines überirdischen. Und dieses waren überall die Formen des prophetischen, welches in seiner höheren Bedeutung keinen Anspruch darauf macht, eine Erkenntniß im eigentlichen Sinne hervorzubringen, sondern nur schon erkannte Principien anregend zu gestalten bestimmt ist.

Dritter Abschnitt. 553

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen.

§. 164. Wenn wir unser Bewußtsein von der durch die Wirksamkeit der Erlösung wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott auf die göttliche Ursächlichkeit zurükkführen: so sezen wir die Pflanzung und Verbreitung der christlichen Kirche als Gegenstand der göttlichen Weltregierung.

1. So wir wie hier den Begriff der Weltregierung allein aufstellen können, ist ihm kein anderer Inhalt unterzulegen. Denn für unser christliches Selbstbewußtsein ist alles andere nur in Bezug auf die Wirksamkeit der Erlösung vorhanden, entweder zu dem Organismus gehörig, in welchem das wiedererwekkte Gottesbewußtsein sich ausspricht, oder als Stoff gegeben, welcher durch diesen erst bearbeitet werden soll. Da aber regieren zunächst heißt Kräfte, welche schon anderweitig vorhanden sind, in Bewegung sezen und sie lenken: so verführt der Ausdrukk sehr leicht dazu, auch hier an ein göttliches Lenken irdischer Kräfte als schon vorhandener zu denken, und die Weltregierung von der Schöpfung so zu trennen, daß sie als etwas hintennach oder 551
zwischeneingekommenes erscheint, und als hätte können von der

Schöpfung an alles auch anders gehen, als es gegangen ist. In dem christlichen Glauben, daß alles zu dem Erlöser geschaffen ist [1], liegt hingegen, daß schon durch die Schöpfung alles vorbereitend und rükkwirkend eingerichtet ist in Bezug auf die Offenbarung Gottes im Fleisch und zu der möglich vollständigsten Uebertragung derselben auf die ganze menschliche Natur zur Gestaltung des Reiches Gottes. Desgleichen haben wir auch die natürliche Welt nicht so anzusehen, als ob sie vermöge der göttlichen Erhaltung ihren Gang für sich gehe, und die göttliche Weltregierung nur durch besondere einzelne Acte einen Einfluß auf dieselbe ausübe, um sie mit dem Reiche der Gnade in Verbindung zu bringen. Vielmehr sind uns beide völlig eins, und wir sind uns dessen gewiß, daß auch die ganze Einrichtung der Natur von Anfang an eine andere gewesen sein würde, wenn dem menschlichen Geschlecht nicht nach der Sünde die Erlösung durch Christum wäre bestimmt gewesen.

2. Der in unserm Saz aufgestellte Begriff der Weltregierung scheint freilich einer Zeit anzugehören, wo es keine Veranlassung gab, anderes geistiges Leben neben dem menschlichen zu denken, ausgenommen das der Engel, welches aber die ersten Christen, wie herrlich es auch beschrieben wurde, doch wegen mangelnder Vereinigung des göttlichen Wesens mit dieser Natur unter das menschliche stellten, und nur als ihm dienstbar auf den Menschen bezogen. Allein wenn wir auch noch so gern im voraus annehmen, die Welt sei die reichste Offenbarung Gottes, die wir nur als möglich denken können; und wenn wir uns demgemäß vollkommen überzeugt hätten, auf allen Weltkörpern entwikkle sich organisches Leben, und zwar bis zur Vernunft gesteigert:
555 so wäre dies doch für unser Selbstbewußtsein nur eine leere Stelle. Denn wenn wir auch unser Gattungsbewußtsein über das menschliche hinaus bis zu dem der Intelligenz schlechthin er-

---

[1] Kol. 1, 16.

weitern könnten: so afficirt uns doch diese außermenschliche Intelligenz nicht eben so, daß wir unsere Vorstellung von göttlichem Weltregiment erweitern müßten, bis uns von ihrem zeitlichen Verlauf etwas anschaulich gegeben würde. Da hiezu nun nichts vorliegt: so kennen wir auch keinen andern Umfang der Weltregierung als unsere Welt, also das Gebiet, in welchem die Erlösung ihre Kraft beweist. Wenn nun dasjenige Element in unserm Selbstbewußtsein, welches uns Bewußtsein der Sünde wird, uns unmittelbar nicht auf göttliche Ursächlichkeit zurükkführt: so bekommt der Begriff der Erhaltung seinen vollständigen Gehalt nur durch die Beziehung desjenigen Elementes, welches uns Bewußtsein der Gnade wird, auf die göttliche Ursächlichkeit. Wir können daher sagen, beides dort aufgestellte [1], sowol das Wesen der Dinge in ihrer Beziehung auf einander, als auch die Ordnung ihrer gegenseitigen Einwirkungen auf einander, bestehe durch Gott so wie es besteht, mit Bezug auf die erlösende oder den Geist zur Vollendung entwikkelnde Offenbarung Gottes in Christo. Alles in unserer Welt nämlich, zunächst die menschliche Natur und dann alles andere um desto gewisser, je inniger es mit ihr zusammenhängt, würde anders sein eingerichtet gewesen, und so auch der ganze Verlauf der menschlichen Begebenheiten und der natürlichen Ereignisse ein anderer, wenn nicht die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi, und in Folge dieser auch die mit der Gemeinschaft der Gläubigen durch den heiligen Geist, der göttliche Rathschluß gewesen wäre. Und in Bezug auf unser Urtheil über die Vorstellung von der Einheit und Selbigkeit der Kirche zu allen Zeiten [2] 556
werden wir diese göttliche Weltregierung in zwei Zeiträume theilen, den einen, ehe jene Vereinigung in Raum und Zeit wirklich eintrat, in welchem alles nur vorbereitend und einleitend war, den andern entwikkelnden und erfüllenden, seit sie wirklich geworden ist.

3. Wie nun in der göttlichen Ursächlichkeit überall keine

---

[1] Vgl. §. 46. Zusaz Bd. I. S. 255.

[2] Vgl. §. 156.

Theilung ist oder Gegensaz, und wir die göttliche Weltregierung nur als Eine auf Eines gerichtet betrachten können; so ist demnach die Kirche oder das Reich Gottes in seiner ganzen Ausdehnung und in der ganzen Folge seiner Entwikklung der Eine Gegenstand der göttlichen Weltregierung, alles Einzelne aber ist ein solcher nur als in diesem und für dieses. Wir freilich können für uns nicht umhin, Einzelnes als Theil dieses Ganzen für sich zu sezen, aber wir irren gleich von dem rechten Wege ab, wenn wir für dieses Einzelne eine besondere von dem Zusammenhang mit dem Ganzen auch nur irgendwie getrennte göttliche Ursächlichkeit annehmen, mithin Einzelnes als besonderes Ziel und Ergebniß der göttlichen Weltregierung für sich betrachten, dem also anderes als Mittel untergeordnet ist. Vielmehr müssen wir dann gleich als nothwendige Correction dieses selbst dem übrigen unterordnen, so daß alles einzelne als gleich sehr bedingender und bedingter Durchgangspunkt erscheint. Wie ja auch der Erlöser, wenn er seine Jünger einzeln ja in einzelnen Begegnissen ihres Lebens als Gegenstände der göttlichen Sorgfalt darstellt, dabei doch immer ihren Beruf, also ihre Wirksamkeit im Reiche Gottes, als dasjenige im Auge hat, worauf jene Sorgfalt eigentlich gerichtet ist. — Hiernach wird uns die gewöhnliche Eintheilung in eine allgemeine besondere und allerbesonderste göttliche Vorsehung ziemlich unbrauchbar. Denn soll die erste auf alle Dinge überhaupt gehn, die zweite auf das gesammte Menschengeschlecht, und die dritte
557 auf die Frommen oder auf das Reich Gottes: so kommt uns doch alles nur in dieser lezten zusammen, weil sich auf ihren Gegenstand alles andere bezieht. Ueberhaupt ist der Ausdrukk Vorsehung fremden Ursprungs und aus heidnischen Schriftstellern zuerst in die späteren jüdischen Schriften und dann in die der christlichen Kirchenlehrer übergegangen, nicht ohne manche Nachtheile für die klare Darstellung des eigenthümlich christlichen Glaubens, welches durch den Gebrauch der schriftmäßigen Ausdrükke „Vorherbestimmung, Vorherversehung" würde vermieden worden sein. Denn diese sprechen viel klarer die Beziehung jedes

einzelnen Theiles auf den Zusammenhang des Ganzen aus, und stellen das göttliche Weltregiment als eine innerlich zusammenstimmende Anordnung dar. Und so daß dies keinesweges mit dem Sinn des ebenfalls unchristlichen Ausdrukks Schicksal zu verwechseln ist, wobei immer gedacht wird an ein Bestimmtsein des einzelnen durch das Zusammenwirken alles übrigen ohne Berükksichtigung dessen, was aus dem Fürsichgesetztsein des Gegenstandes hervorgegangen sein würde. Ganz ähnlich wird aber auch in dem Ausdrukk Vorsehung vorzüglich gedacht eine Bestimmtheit des Einzelnen ohne Berükksichtigung dessen, was sich aus seinem Zusammensein mit allem übrigen natürlich ergeben hätte; und auch diese Einseitigkeit ist dem Begriff der Vorherbestimmung fremd. Daß aber in die göttliche Vorherversehung auch die Sünde mit eingeschlossen ist, wiewol sie eigentlich der Idee des Reiches Gottes widerspricht, hat die Schrift selbst keine Scheu zu bekennen, sondern rechnet sie zu den vorbereitenden und einleitenden Elementen der göttlichen Weltregierung; und wir können auch als vollkommen in sich zusammenstimmend den göttlichen Rathschluß erkennen, daß alle Menschen an diesem früheren Zustande Antheil haben sollen vor der neuen Schöpfung, um an den Kräften der lezteren nur unter der das ganze menschliche Dasein bestimmenden Form des 558
Gegensazes theilzunehmen. Nur daß hieraus die oben schon aufgeregte Schwierigkeit die Vorstellung einer ewigen Verdammniß zu vollziehen aufs neue einleuchtet, da es hier darauf ankommt, sie mit der Vorstellung einer göttlichen in sich Einen und auf Eines gerichteten Weltregierung zu verbinden.

§. 165. Die göttliche Ursächlichkeit stellt sich uns in der Weltregierung dar, als Liebe und als Weisheit.

1. Wie überhaupt die Eine und ungetheilte göttliche Ursächlichkeit nicht ohne Vermenschlichung in einem Kreise von göttlichen Eigenschaften dargestellt werden kann: so müssen wir auch hier, um die Art und Richtung derselben zu einem klaren

Bewußtsein zu bringen, Differenzen auffsuchen, die als mensch-
liche auf einem Gegensaz beruhen. Nun unterscheiden wir in
aller menschlichen Ursächlichkeit die dabei zum Grunde liegende
Gesinnung von der ihr mehr oder weniger entsprechenden Art
und Weise der Ausführung. Jene stellt am meisten das innerste
des selbstthätig ursächlichen Wesens in seiner Einheit dar als be-
stimmt erregten Willen; diese geht mehr auf den Verstand zurükk,
und zeigt uns die Selbstthätigkeit in Bezug auf den Gegenstand
als ein Mannigfaltiges. Nach Maaßgabe dieser menschlichen Un-
terschiede werden die genannten göttlichen Eigenschaften vorge-
stellt, und entsprechen so dem vorher angegebenen Gehalt der
göttlichen Weltregierung. Denn Liebe ist doch die Richtung, sich
mit anderem vereinigen und in anderem sein zu wollen; ist da-
her der Angelpunkt der Weltregierung die Erlösung und die Stif-
tung des Reiches Gottes, wobei es auf Vereinigung des göttli-
chen Wesens mit der menschlichen Natur ankommt, so kann die
dabei zum Grunde liegende Gesinnung nur als Liebe vorgestellt
werden. Unter Weisheit versteht man die richtige Entwerfung
der Zwekkbegriffe, diese in ihrer mannigfaltigen Bestimmbarkeit
559 und in der Gesammtheit ihrer Verhältnisse zu einander gedacht.
Zeigt sich daher die göttliche Weltregierung in der zusammenstim-
menden Anordnung des ganzen Gebietes der Erlösung: so nen-
nen wir mit Recht neben der göttlichen Liebe die Weisheit als
die Kunst gleichsam die göttliche Liebe vollkommen zu realisiren.

2. Beide Eigenschaften vereinzeln sich natürlich im mensch-
lichen Leben um desto leichter, als wegen der dem Menschen
wesentlichen Differenz zwischen Verstand und Willen nur bei
Wenigen und auch bei diesen nie vollkommen die Gesinnung und
die Zwekkbegriffsbildung in einander aufgehen, sondern mehr oder
weniger die Tüchtigkeit des Verstandes hinter der Reinheit des
Willens zurükkbleibt oder umgekehrt. An eine solche Entzweiung
nun ist im göttlichen Wesen nicht zu denken; daher sind auch
diese beiden Eigenschaften gar nicht irgendwie getrennt, sondern

so gänzlich eines, daß man jede auch als in der andern schon enthalten ansehen kann. So daß wir ohne dadurch irgend eine Beschränkung in Gott zu sezen, doch behaupten können, die göttliche Weisheit sei nicht geeignet, eine andere Einrichtung der Dinge und eine andere Anordnung ihres Verlaufs zu bestimmen, als diejenige, worin sich die göttliche Liebe auf das vollkommenste realisirt; und eben so wenig ist auch die göttliche Liebe zu solchen Selbstmittheilungen geeignet, in welchen sie nicht sich selbst vollkommen genügte, und also nicht als die Weisheit schlechthin erschiene. Diese Zusammenstimmung muß durch die folgenden beiden Lehrstükke noch heller ins Licht gesezt werden.

Erstes Lehrstükk.

Von der göttlichen Liebe.

§. 166. Die göttliche Liebe als die Eigenschaft, vermöge deren das göttliche Wesen sich mittheilt, wird in dem Werk der Erlösung erkannt.

Conf. Basil. V. (p. 95.) Status huius scripturae canonicae totius is 560
est, bene Deum hominum generi velle et eam benevolentiam per Christum Dominum declarasse . . quae fide sola recipiatur.

1. Beides wird auch auf unserm eignen Gebiet nicht selten bestritten. Daß das höchste Wesen sich mittheile, und darin das Wesen der göttlichen Liebe bestehe, wird von Vielen als mystisch verworfen; als ausschließend aber und die Erweisungen der göttlichen Vollkommenheit auf zu engen Raum beschränkend das andere, daß nämlich, sofern es überall eine göttliche Mittheilung gebe, diese nur mittelst der Erlösung Statt habe; und vornehmlich lenken auf diese Weise diejenigen von uns ab, welche überhaupt das eigenthümliche des Christenthums mehr in Schatten stellen als hervorheben. Diese nun erkennen, was das erste betrifft, die göttliche Liebe in allen das Leben schüzenden und fördernden Einrichtungen der Natur und Ordnungen der menschlichen

Dinge; allein, abgesehen von der Erlösung und nur in diesem Sinn genommen, bleibt die göttliche Liebe immer etwas zweifelhaftes. Wollen wir das Einzelleben als den Gegenstand derselben ansehen, so können wir doch, wenn wir nicht in den gröbsten Particularismus zurükksinken wollen, auf die göttliche Liebe nicht aus solchen Lebensförderungen schließen, welche durch Lebenshemmungen Anderer bedingt sind, weil dann jedesmal mit der Liebe zugleich auch ihr Gegentheil gegeben wäre [1]. Ja dies gilt nicht nur von Förderungen und Hemmungen des sinnlichen Wohlergehens, sondern es ist eben so mit der geistigen Entwikklung des einzelnen Lebens, daß in gar vielen Beziehungen die Begünstigung des Einen bedingt ist durch Vernachlässigung Anderer. Wollen wir aber das Einzelleben bei Seite stellen und mehr die Menschheit, also
561 unser Gattungsbewußtsein beachten: so werden wir, da hier Förderungen und Hemmungen der Einzelnen sich gegenseitig aufheben, wenn sie sich gegenseitig bedingen, um so eher darauf zurükkommen, daß das göttliche Wohlwollen sich nicht auf eine unzweideutige Weise wahrnehmen lasse, wenn es sich nicht insgemein schüzend und pflegend gegen dasjenige beweise, was das eigenthümlichste und höchste des Menschen ist, nämlich das Gottesbewußtsein, welches aber unser christliches Auge außerhalb des Gebietes der Erlösung überall in einem unterdrükkten Zustande sieht; und somit finden wir uns wieder auf dem Gebiet der göttlichen Selbstmittheilung. So daß wir als Christen, selbst wenn wir die göttliche Liebe nur als eine wohlthuende und bewahrende darstellen wollen, doch bei nichts geringerem als der das Gottesbewußtsein erneuernden und vollendenden Mittheilung Gottes in Christo und dem heil. Geist stehen bleiben können. Denn wenn gleich jede auch noch so unvollkommne Gestaltung des Gottesbewußtseins, ja auch der latente Besiz desselben als eines bloß angestrebten auch uns für eine göttliche Mittheilung an die menschliche Natur gilt, so doch nicht für eine solche, in der wir beruhen können;

[1] Vgl. §. 85, 1.

vielmehr zeigt eine solche sich uns von allen Seiten nur als einen Durchgangspunkt, an welchem vorläufige und ungenügende menschliche Zustände verlaufen.

2. Dagegen wird wider unsern Saz eingewendet auf der einen Seite, daß nicht nöthig gewesen sei der Erlösung zu warten um die göttliche Liebe auch als Selbstmittheilung Gottes zu erkennen, auf der andern Seite, daß es im höchsten Grade engherzig und undankbar, sie ausschließend und einzig in der Erlösung zu finden. Was nun das erste betrifft, so sagt man, Mittheilung Gottes sei in allem, was irgend an dem Menschen zum Ebenbilde Gottes gerechnet werden könne, also in der Vernunft in allen ihren Verrichtungen, ja in allem, worauf die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen beruht und in allen unserer Natur angehörigen Keimen geistiger Entwikklung. Hiezu nun 562
gehöre allerdings auch das der Frömmigkeit zum Grund liegende Gottesbewußtsein; allein wenn wir deshalb die Erkenntniß der göttlichen Liebe nur an die Erlösung binden wollten, so legten wir den größten Werth auf das weniger bedeutende. Denn der Unterschied in dem Verhalten Gottes zu denen Geschöpfen, welche gar keines Gottesbewußtsein fähig sind, und zu denen welche ein solches und wenn auch nur auf die unvollkommenste und unkräftigste Weise entwikkeln, sei doch weit größer als der zwischen Gottes Verhalten zu diesen und dem zu unsern Wiedergeborenen, weil ja offenbar der Unterschied zwischen dem Gottesbewußtseinsgehalt der lezten beiden weit geringer ist, als zwischen dem der ersten beiden. Hierauf indeß ist zu erwiedern, daß allerdings alle Menschen als des Gottesbewußseins fähige auch Gegenstände der göttlichen Liebe sind; aber in ihnen selbst verwirklicht sich die göttliche Liebe nicht, sondern sie dringen von der Furcht vor Gott, die ja auch unter dem Gesez der vorherrschende fromme Gemüthszustand war, höchstens zu dem negativen Bewußtsein durch, daß das höchste Wesen nicht neidisch sei, welches noch weit davon entfernt ist, eine Anerkennung der göttlichen Liebe zu sein. Diese entsteht erst mit der Wirksamkeit der Erlösung und von Christo aus. Da nun

aber Gott auch diejenigen, welche sich noch, wie man es richtig verstanden von dem ganzen außerchristlichen Gebiet sagen kann, in dem Schwanken zwischen Abgötterei und Gottlosigkeit bewegen, nicht grade insofern lieben kann als sie ihn nicht lieben: so kommen wir auch hier darauf zurükk, daß er sie nur liebt, sofern er sie in Christo sieht, wie auch sie nicht eher, als wenn sie selbst in Christo sind, zur Erkenntniß der göttlichen Liebe kommen. — Was das andere betrifft, so wird gesagt, daß wenn auch auf dem Gebiet des im Selbstbewußtsein mitgesezten Gottesbewußtseins die Liebe Gottes erst mit der Erlösung hervortrete: so zeige
563 sie sich doch auf andern Gebieten in vielem, was ganz dasselbe sei außerhalb des Christenthums wie innerhalb desselben, vornehmlich in allem Gelingen menschlicher Erkenntniß und menschlicher Herrschaft über die Erde. Allein da alles menschliche von der Kraft der Erlösung durchdrungen werden soll, und erst in dieser Verbindung zu seiner Vollendung gelangt: so ist auch kein menschliches Gut, welcher Art es immer sei, dem sich darauf beziehenden göttlichen Willen gemäß gestaltet, wenn es nicht in diesen Zusammenhang mit der Herrschaft des Gottesbewußtseins in unserer Seele durch Christum gebracht ist. Aus dem aber, was nicht den göttlichen Willen darstellt, kann auch nicht die göttliche Liebe erkannt werden. Unser Saz darf also nur in dem Umfang verstanden werden, der ihm schon durch das obige [1] gesichert ist, um sich vollkommen zu rechtfertigen.

§. 167. Lehrsaz. Gott ist die Liebe.

1 Joh. 4, 16.

1. Wenn schon immer behauptet worden ist, daß in Gott kein Unterschied sein könne zwischen Wesen und Eigenschaften, und eben deswegen der Begriff Eigenschaft sich nicht recht zur Darstellung des göttlichen Wesens schikke: so liegt doch zugleich

---

[1] §. 164.

dieses darin, daß insofern durch das, was wir als göttliche Eigenschaft sezen, etwas wahres von Gott ausgesagt ist, dasselbe auch ein Ausdrukk für das göttliche Wesen selbst sein muß. Aus diesem Grunde nun müßten freilich von allen andern göttlichen Eigenschaften, wenn sie nicht auch als solche mit Unrecht gesezt sein sollen, ähnliche Säze gebildet werden können; aber weder kommen dergleichen in der Schrift vor, noch hat man in der kirchlichen Lehre jemals aufgestellt, Gott sei die Ewigkeit oder die Allmacht oder ähnliches. Und wenn wir wenigstens wagen könnten zu sagen, Gott sei die liebende Allmacht oder die allmächtige 563 Liebe: so werden wir doch gestehen, daß in der einen Form nicht minder als in der andern doch nur die Liebe dem Sein oder Wesen Gottes gleichgesezt wird. Darum muß unser Saz in dieser ausschließenden Form begründet und gerechtfertigt werden, daß nur die Liebe und nicht eine andere göttliche Eigenschaft so kann Gott gleich gesezt werden. Nur versteht sich, daß wir auch hier in keine Beziehung treten wollen zu irgend einem auf speculativem Wege gefundenen Begriff von Gott; sondern daß wir nur zu zeigen haben, weshalb sich diese Eigenschaft auf solche Weise unterscheide von den andern, die wir auf unserm Wege aufgestellt haben.

2. Was nun zunächst die in dem ersten Theil unserer Darstellung ermittelten Eigenschaften betrifft: so haben diese schon damals darauf verzichtet [1], solche Ausdrükke des göttlichen Wesens zu sein, welche an die Stelle des Namens selbst gesezt werden könnten. Denn wenn wir auch die Allmacht erklären als die Eigenschaft, vermöge deren alles endliche so wie es ist durch Gott ist: so haben wir freilich die ganze göttliche That gesezt aber ohne Motiv, also als Handlung schlechthin unbestimmt, und es kann nur in Bezug auf das gewordene quantitativ betrachtet mißbräuchlich geschehen, daß man Gott die Allmacht nennt. Nämlich da

[1] Vgl. §. 56. Zusaz.

das Endliche als solches nicht nur ein mannigfaltiges ist, sondern auch ein veränderliches und uns immer nur in vergänglichen Zuständen also in Durchgangspunkten gegebenes: so liegt in jener Erklärung gar nicht, als was eigentlich das Endliche durch Gott ist, und er es will und sezt; und wir bleiben, wenn wir nicht über jenes Gebiet hinausgehn, immer in Ungewißheit über den
565 in der Allmacht mitgesezten Willen Gottes als solchen. Dasselbe gilt natürlich auch von den übrigen dort abgehandelten göttlichen Eigenschaften. Ja da sie uns insgesammt in der Abstraction von dem bestimmten Gefühlsgehalt unseres Gottesbewußtseins geworden sind: so werden wir sagen müssen, wenn wir sie nicht in die Eigenschaften Gottes, die uns aus der Betrachtung dieses Gefühlsgehaltes werden, hineindenken — wie in der Formel, Gott ist die allmächtige oder ewige Liebe, geschieht — sondern bei ihnen allein stehn bleiben, so ist ein Glaube an Gott als den allmächtigen und ewigen nur jener Schatten des Glaubens, den auch die Teufel haben können [1]. — Die beiden in unserm andern Theil zwar aber bei dessen erster Seite abgehandelten Eigenschaften sind auch nicht solche, die ursprünglich könnten Ausdrükke des göttlichen Wesens sein. Denn wir können nicht sagen, daß Gott in sich selbst die Gerechtigkeit sei und die Heiligkeit sei, weil beides nicht gedacht werden kann ohne Beziehung auf das Böse und auf den Gegensaz zwischen dem Guten und Bösen, beides aber sowol der Gegensaz als auch dessen Auflösung ist überall nicht für Gott, ihn für sich allein betrachtet. Daher ist auch die Wirksamkeit dieser Eigenschaften abgesondert von den andern nur auf ein gewisses Gebiet beschränkt, und sie werden erst recht als göttliche Eigenschaften erkannt, wenn wir dieser Absonderung ein Ende machen und sie in diejenigen auflösen, welche als Ergebniß der zweiten Hälfte unserer Darstellung hier abgehandelt werden; so daß, was wir als das Werk der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit betrachtet haben, doch eigentlich wenn gleich mehr vor-

---

[1] Jak. 2, 19.

bereitend als erfüllend mit zu dem Werk der Erlösung gerechnet wird. Jene beiden Eigenschaften werden uns dann wieder zur göttlichen Liebe, diese aber nur in ihren vorbereitenden Aeußerungen betrachtet; und die göttliche Liebe ist die heilige und gerechte, sofern sie mit diesen Vorbereitungen wesentlich beginnt, wie sie 566
auch die allmächtige und die ewige ist. Wenn nun also Liebe und Weisheit allein den Anspruch behalten, zugleich Ausdrükke für das Wesen Gottes selbst zu sein, wir aber doch nicht eben so sagen, Gott ist die Weisheit wie Gott ist die Liebe: so läßt sich hierüber, auch schon ehe der Begriff der Weisheit ebenfalls ausgeführt ist, folgende Auskunft geben. Wenn wir auf die Art sehen, wie wir beiderlei Bewußtsein haben, so haben wir das der göttlichen Liebe unmittelbar in dem Bewußtsein der Erlösung, und indem dieses der Grund ist, auf den wir alles andere Gottesbewußtsein auftragen, repräsentirt es uns natürlich das Wesen Gottes. Die göttliche Weisheit aber kommt uns nicht auf eine so unmittelbare Weise ins Bewußtsein, sondern nur wenn wir unser Selbstbewußtsein, schon das persönliche noch mehr aber das Gattungsbewußtsein, zur Beziehung alle Momente auseinander erweitern. Ja wie beide Eigenschaften nicht getrennt von einander gedacht werden können, dann aber nicht die Liebe die Vollkommenheit der Weisheit ist, sondern die Weisheit die Vollkommenheit der Liebe: so wäre doch nicht eben so vollkommen die Liebe mit eingeschlossen, wenn wir Gott als Weisheit denken, wie die Weisheit, wenn wir ihn als Liebe denken; denn wo die allmächtige Liebe ist, muß auch die schlechthinige Weisheit sein.

Zweites Lehrstükk.

Von der göttlichen Weisheit.

§. 168. Die göttliche Weisheit ist das die Welt für die in der Erlösung sich bethätigende göttliche Selbstmittheilung ordnende und bestimmende Princip.

567 1. Das besondere Verhältniß, welches uns oben [1] fehlte, um die göttliche Weisheit als eine von der göttlichen Allwissenheit verschiedene Eigenschaft zu sezen, ist in diesem Zusammenhang derselben mit der göttlichen Liebe gefunden. Es bleibt aber demohnerachtet wahr, daß die göttliche Allwissenheit so bestimmt, wie wir dort gethan haben, nur dasselbe in Gott sezt was die göttliche Weisheit; nur wird uns das zeitlose Verhältniß natürlich ein zwiefaches, als das vorhergehende Wort die Weisheit als das nachfolgende die Allwissenheit. Mithin ist auch die lezte in demselben Verhältniß zu der göttlichen Liebe wie die erste, und alles Sein in Gott nur als das durch seine Liebe vermittelte gesezt. Und hieraus ergänzt sich auch, was ich anderwärts [2] für ein anderes Gebiet über das Verhältniß zwischen Liebe und Weisheit gesagt habe, dadurch nämlich, daß das vorhergehende Wort auch unmittelbar das hervorbringende ist. Was aber daraus, daß wir die göttliche Liebe auch als Weisheit sezen, zunächst folgt, ist dieses, daß wir das gesammte endliche Sein unmöglich in seiner Beziehung auf unser Gottesbewußtsein betrachten können, außer — welches wir in dem Ausdrukk Welt auch immer mitdenken — als das schlechthin zusammenstimmende göttliche Kunstwerk. Denn wie auch in dem menschlichen Gebiet die richtige und vollkommne Entwerfung der Idee eines Kunstwerkes das ursprüngliche Werk der Weisheit ist, so daß auch den eigentlichen Handlungen nur insofern ihr Ursprung in der Weisheit angewiesen wird, als sie sowol im Zusammenhang des ganzen Lebens als auch für sich zugleich können als Kunstwerke und Theile eines solchen angesehen werden, der vollkommenste Mensch aber derjenige wäre, dessen
568 sämmtliche Entwürfe zu Werken und Thaten ein vollständiges Ganze der mittheilenden Selbstdarstellung bildeten: so ist auch die göttliche Weisheit nichts anderes als das höchste Wesen in dieser

---

[1] Vgl. §. 55. 1. Bd. I. S. 293 ff.

[2] In meiner Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs S. Denkschr. d. Ak. d. W. Jahrg. 1819.

schlechthinigen, nicht zusammengesezt sondern einfach und ursprüng-
lich vollkommnen Selbstdarstellung und Mittheilung gedacht [1].
Nur daß wir uns noch die Theilung wegdenken müssen, daß, wie
es keinen Unterschied giebt zwischen göttlichen Werken und Tha-
ten, so auch nicht wie bei uns in den Thaten mehr die Mitthei-
lung, in den Werken mehr die Darstellung vorherrscht, sondern
nur für uns das Eine ursprünglich göttliche Mittheilung war und
dann Darstellung wird, das andere umgekehrt. Eben hierin aber,
daß die Sendung Christi uns ursprünglich göttliche Mittheilung
ist, liegt der Grund, warum dieser Ausdrukk vorgezogen ist. Die
Entwikklung unseres Bewußtseins von der Weisheit Gottes be-
steht darin, daß die Mittheilung in ihrem zeitlichen Fortschreiten
uns immer mehr zur vollkommnen Darstellung der allmächtigen
Liebe Gottes werde. — Demnächst aber ist wohl vorzusehn, daß
wir unsern Begriff nicht dadurch verfälschen, daß wir unsern Ge-
gensaz von Zwekk und Mittel mit hineintragen. Der Grund zu
dieser Vorsicht ist schon in dem obigen gelegt. Denn schon jedes
menschliche Kunstwerk ist um so vollkommner, je mehr es so in
diesem Begriff aufgeht, daß innerhalb desselben nichts in diesen
Gegensaz von Zwekk und Mittel fällt, sondern alles sich nur ver-
hält wie Theil zum Ganzen, und die Mittel nur außerhalb des-
selben liegen; und als noch höhere Vollkommenheit zeigt sich die-
ses in der Anwendung auf ein ganzes menschliches Leben. Wie
sollte also nicht vielmehr noch die göttliche Weisheit diesen Gegen-
saz so ausschließen, daß, da nichts ist außerhalb der Welt, was
als Mittel gebraucht werden könnte, alles innerhalb derselben so
geordnet wäre, daß es sich in seiner Verbindung mit allem übri- 369
gen betrachtet nur wie Theil zum Ganzen verhält, jedes aber ein-
zeln für sich so sehr zugleich Mittel und Zwekk ist, daß diese Be-
trachtungsweise sich jedesmal gleich wieder aufhebt und in die an-
dere übergeht. Dies ist nun zwar insoweit allgemein anerkannt,
daß niemand in Gott, indem die Weisheit ausschließlich in der

1. Ap. Gesch. 17, 24—28.

Richtigkeit der Zwekkbegriffe gesezt würde, getrennt von derselben noch eine Klugheit als Vollkommenheit in der Wahl und dem Gebrauch der Mittel annimmt; allein das ist noch häufig genug und nicht viel minder verwirrend, daß man doch die Klugheit als Bestandtheil in den Begriff der göttlichen Weisheit mit aufnimmt, und diese erklärt für die göttliche Vollkommenheit sowol in der Feststellung der Zwekke als in der Bestimmung der Mittel. Denn Mittel werden immer nur angewendet, wo der Handelnde auf von ihm selbst nicht hervorgebrachtes zurükkgehn muß. Schwerlich kann man auch eine Bestimmung von Mitteln anders denken, als unter der Form einer Auswahl, d. h. indem man zu der von uns beseitigten mittleren Erkenntniß wieder zurükkkommt. Und so stimmt auch dieses damit zusammen, daß beide die Weisheit und die Allwissenheit Gottes gleich sind unter sich und mit der göttlichen Hervorbringung, und daß man diese Gleichheit nicht aufheben kann ohne die Begrisse selbst zu verunreinigen und umgekehrt.

2. Daß wir nun die Erlösung als den eigentlichen Schlüssel zum Verständniß der göttlichen Weisheit anerkennen, ist die eigenthümlich christliche Auffassung dieses Gegenstandes. Denn unser christliches Selbstbewußtsein auch in seiner größten Erweiterung kann sich nicht über das hinaussteigen, was mit uns in Beziehung steht; und alle göttliche Weltordnung innerhalb dieses Gebietes können wir auch nur auf die Offenbarung Gottes in Christo und dem heiligen Geist deuten, wenn wir sie uns wahrhaft aneignen wollen. Aber dies wird keinesweges ausarten in eine der
570 Erforschung der natürlichen Dinge widerstrebende Sucht in einzelnen Ereignissen einzelne Abzwekkungen derselben auf das Reich Gottes zu finden; indem wir ja dann immer nur auf Durchgangspunkte bezögen, deren Werth für das Ganze uns völlig unbekannt ist. Wohl aber werden wir uns hüten, nicht die göttliche Anordnung her äußeren und leiblichen Natur und die Anstalten zur Entwikklung des menschlichen Geistes nach allen Seiten hin auf solche Art der göttlichen Weisheit zuzuschreiben, daß wir sie zugleich von dem Gebiet der Erlösung trennen. Denn was

mit diesem gar nicht in Verbindung stände, und nicht zugleich auch ganz und gar von dem menschlichen Leben getrennt wäre, wie wir es von keinem Theile der äußern Natur mit Recht sagen können, das könnte auch eben so leicht dem Fortgang der Erlösung schaden, und wäre dann nicht in der göttlichen Weisheit vorgebildet. Oder wie könnten wir glauben die göttliche Weisheit ergründet zu haben, wenn wir ihre Aeußerungen nur so auffassen, daß sie auch gelegentlich mit dem höchsten Interesse des Menschen im Widerspruch stehen können? Darum muß alles in der Welt grade insofern, als es der göttlichen Weisheit zugeschrieben wird, auch auf die erlösende oder neuschaffende Offenbarung Gottes bezogen werden. Das eigentliche Werk der Weisheit Gottes ist daher ganz eigentlich die Verbreitung der Erlösung, oder auf der einen Seite die Art und Weise wie und die Ordnung in welcher die Erwählung vollzogen, und die Wiedergeburt der Einzelnen sowol als ganzer Massen des menschlichen Geschlechtes bewirkt wird, auf der andern Seite die wechselnde Umgestaltung der christlichen Gemeinschaft, je nachdem die ins Leben gerufene christliche Frömmigkeit mit andern und andern menschlichen Zuständen in Verbindung getreten ist oder treten soll. Daher auch das Bestreben, in die uns noch verborgenen Tiefen der göttlichen Weisheit eindringen zu wollen, an und für sich immer zu billigen ist. Es kann auch nicht dadurch aufhören löblich zu 571
sein, daß es zu sehr ins einzelne gehn will, — denn was als ein einzelnes im Gebiet der göttlichen Gnade angesehen werden kann, das ist auch nicht zu klein, um als ein Gegenstand der göttlichen Weisheit betrachtet zu werden, — sondern nur dadurch daß wir die schlechthinige Einheit derselben durch den Gegensaz von Zwekk und Mittel verfälschen.

§. 169. Lehrsaz. Die göttliche Weisheit ist der Grund, vermöge dessen die Welt als Schauplaz der Erlösung auch die schlechthinige Offenbarung des höchsten Wesens ist, mithin gut.

1. Dieser Saz, den wir früher schon [1] angeregt haben, aber hier erst ausführen können und der mehr das bereits gesagte schärfer zusammenfaßt, als daß er etwas neues enthielte, fordert wesentlich, daß wir nach einer größeren göttlichen Mittheilung nicht aussehen sollen, als die mittelst der Erlösung durch Christum in dem Menschengeschlecht bewirkte. Und in diesem Sinne muß er sich zunächst bewähren an zwei Säzen, die wir an den beiden Enden dieses zweiten Theils unserer Darstellung finden. Zuerst nämlich bringt überall die Sünde eine Verringerung des Gottesbewußtseins und also der göttlichen Mittheilung hervor. Nimmt man nun vor der Sünde einen wirklichen Zustand der Reinheit oder gar der sittlichen und geistigen Vollkommenheit an, welcher also durch die Sünde unterbrochen werden konnte oder auch nicht: so müßte man denn auch unseres Sazes wegen annehmen, daß, wenn kein Sündenfall erfolgt, mithin auch keine Erlösung nöthig gewesen wäre, alsdann doch die Mittheilung des göttlichen Wesens geringer gewesen sein würde, als jezt
572 mit der Sünde aber auch mit der Erlösung. Zweitens, so lange die Unwiedergeborenen hier in der Gemeinschaft mit den Frommen leben, kommen auch ihnen Anklänge von Seligkeit durch das ihnen immer noch einwohnende Gottesbewußtsein; und diese zeigen sich auch kräftig in ihnen als vorbereitende Gnadenwirkungen. Nimmt man für alle, die auf diesem Wege nicht schon zur Wiedergeburt gelangt waren, eine Ewigkeit der Höllenstrafen als unverminderte Unseligkeit an: so muß man unseres Sazes wegen behaupten, daß bei dieser Einrichtung dennoch die Summe der göttlichen Mittheilung größer sei, als wenn nach dem Tode auch die Wiedergeburt der im Leben nicht so weit gefördert gewesenen möglich geblieben wäre.

2. Dieselbe Forderung unsers Sazes müssen wir noch von einer andern Seite betrachten. Stellen wir Christum als das

---

[1] S. §. 59. Zusaz.

vom Gottesbewußtsein ganz und gar durchdrungene und deshalb in die völlige Einheit mit dem Höchsten aufgenommene Einzelwesen an die Spize: so ist alles übrige nur eine unvollkommne und ungleichmäßige Durchdringung, welche innerhalb der vernünftigen Natur durch die verschiedenen Gemeinschafts- und Vorbereitungskreise immer mehr abnimmt, und in der unvernünftigen und unbelebten Natur, wenn man diese als etwas für sich sezt, gänzlich verschwindet. Und doch soll nach unserm Saz diese beschränkte und so zerstreute Mittheilung des höchsten Wesens das vollständige Ergebniß sein, in welchem die göttliche Weisheit ganz aufgeht, so wie die göttliche Liebe darin ihre völlige Befriedigung findet: wobei uns völlig zweifelhaft werden muß, ob das vernunftlose und bewußtlose an und für sich auch soll ein Gegenstand der göttlichen Liebe sein, weil wir es mitten unter dem von der Weisheit Gottes geordneten finden, oder ob es auch hievon soll ausgeschlossen sein, weil es doch an jenem keinen Theil haben kann. Denn die Auskunft, die Vernunft bedürfe dieser gesammten Abstufungen des untergeordneten Daseins als Unterlage für ihr eignes, bleibt immer un- 573
zureichend, weil die göttliche Weisheit darin als bedingt vorausgesezt wird. Wir müssen daher dieses dazu nehmen, daß alles, was an und für sich selbst göttliche Mittheilung aufzunehmen nicht fähig ist, in Lebensverbindung mit dem soll gebracht werden, worin solche Mittheilung ihren Siz hat; woraus denn folgt, daß so lange diese Verbindung noch nicht nach allen Seiten ins Werk gesezt ist, und der Geist sich noch nicht in allem vernunftlosen doch irgendwie ausspricht und darstellt, so lange auch die göttliche Weisheit uns nicht in allem erscheinen kann, daß aber, wenn die Welt durch uns wird für uns fertig sein, sich auch deutlich zeigen wird, daß alles nur insofern ist, als es auch ein Gegenstand der göttlichen Liebe sein kann.

3. Wie nun hier erst in der Beziehung auf die göttliche Liebe die im ersten Theil dargestellten göttlichen Eigenschaften ihre

volle Bedeutung erhalten: so führt uns die göttliche Weisheit als Entfaltung der Liebe hier an das Gebiet der christlichen Sittenlehre, indem uns die Aufgabe entsteht, die Welt als die gute immer mehr zur Anerkennung zu bringen, und der ursprünglich der Weltordnung zum Grunde liegenden göttlichen Idee gemäß alles dem göttlichen Geist als Organ anzubilden, und so mit dem System der Erlösung in Verbindung zu bringen, auf daß wir in beider Hinsicht zur vollkommnen Lebensgemeinschaft mit Christo gelangen, sowol insofern als der Vater ihm Macht gegeben hat über alles, als auch sofern er ihm immer größere Werke zeigt, als die er schon erkannt hat. Daher denn die Welt nur insofern als vollkommne Offenbarung der göttlichen Weisheit gefaßt werden kann, als der heilige Geist von der christlichen Kirche aus sich als die lezte weltbildende Kraft geltend macht.

Schluß. 574

Von der göttlichen Dreiheit.

---

§. 170. Alles wesentliche in dieser andern Seite des zweiten Theils unserer Darstellung ist auch in dem wesentlichen der Trinitätslehre gesezt; diese Lehre selbst aber in ihrer kirchlichen Fassung ist nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher.

Symb. Quic. Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in
trinitate et trinitatem in unitate veneremur. — Augsb. Bek. I.
Erstlich lehren . . wir laut des Beschluß Conc. Nic. daß ein einig
göttlich Wesen sei . . und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig u. s. w. — Exp.
Simpl. III. (p. 8.) Eundem nihilominus Deum . . credimus . .
personis inseparabiliter et inconfuse esse distinctum, Patrem, Filium
et Spiritum sanctum etc. — Conf. Gallic. VI. (p. 112.). Scriptura nos docet, in illa singulari et simplice essentiâ divinâ subsistere tres personas, Patrem, Filium et Spiritum sanctum. —
Conf. Hung. (p. 241.) Hunc unum et solum Deum tres in
coelo testes Patrem, Filium et Sp. s. esse credimus: qui, licet tres 575
sint subsistentibus suis proprietatibus et officiis dispensatoriis, tamen hi tres unum quoque sunt.

1. Wesentlich ist unserer Darstellung in diesem Theile die Lehre von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, sowol durch die Persönlichkeit Christi als durch den Gemeingeist der Kirche [1], mit welchem die gesammte Auffassung des Christenthums in unserer kirchlichen Lehre steht und fällt. Denn ohne ein Sein Gottes in Christo anzunehmen, könnte die Idee der Erlösung nicht auf diese Weise in seiner Person concentrirt werden. Und wäre nicht eine solche Vereinigung auch in dem Gemeingeist der Kirche, so könnte auch diese nicht auf solche Weise der Träger und Fortbeweger der Erlösung durch Christum sein. Eben dieses nun sind auch die wesentlichen Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit, die sich offenbar nur festgestellt hat in der Verfechtung dessen, daß nicht etwas geringeres als das göttliche Wesen in Christo war, und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist einwohnt, und daß wir es mit diesen Ausdrükken weder in einem verkürzten noch in einem ganz uneigentlichen Sinne meinen, und nichts wissen wollen von besonderen höheren Wesen, als gleichsam untergeordneten Gottheiten in Christo und dem heiligen Geist. Daß die Trinitätslehre keinen andern Ursprung hat als diesen, und zunächst nichts anders wollte als nur eine möglichst bestimmte Gleichstellung des göttlichen Wesens in dieser Vereinigung betrachtet mit dem göttlichen Wesen an sich, das ist um so weniger zu bezweifeln, als ja diejenigen christlichen Religionspartheien, welche die Lehre von der Erlösung auf eine andere Weise auffassen, auch nothwendig die Trinitätslehre entbehren, indem es ihnen an einem Punkt fehlt um sie anzu-
576 knüpfen, was nicht der Fall sein könnte, wenn sie auch in der katholischen Lehre wenigstens zugleich auch an andern Punkten angeknüpft wäre als an diesen. Und eben so erhellt es auch daraus, daß diejenigen abweichenden Partheien, welche sich hauptsächlich durch Abläugnen der Dreieinigkeit unterscheiden, hiedurch nicht etwa genöthiget werden zu noch anderen Abweichungen in

[1] Vgl. §. 94. und §. 123.

der Lehre von Gott und göttlichen Eigenschaften, wie es doch sein müßte, wenn diese Lehre in einer besonderen Auffassung der Natur des höchsten Wesens selbst gegründet wäre; wol aber sind sie sogleich genöthigt eine andere Theorie von der Person Christi und so auch von der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit und dem Werth der Erlösung aufzustellen. Vermöge dieses Zusammenhanges nun sehen wir mit Recht die Trinitätslehre, sofern diese Elemente darin niedergelegt sind, als den Schlußstein der christlichen Lehre an; somit auch diese Gleichstellung des göttlichen in jeder dieser Vereinigungen mit dem in der andern, und so auch beider mit dem göttlichen Wesen an sich für das wesentliche der Trinitätslehre.

2. Hiebei aber möchten wir auch stehen bleiben, und können der weiteren Ausbildung dieses Dogma, welche auch den üblichen Namen erst rechtfertigt, nicht denselben Werth zugestehen. Denn der Name Dreieinigkeit beruht erst darauf, daß man beide Vereinigungen auf eine schon unabhängig von denselben und auf ewige Weise in dem höchsten Wesen selbst gesezte Sonderung zurükkführt, und dann, nachdem man das zur Vereinigung mit Jesu bestimmte Glied dieser Sonderung mit dem Namen Sohn bezeichnet hatte, auch dem entsprechend den Vater als eine solche Sonderung sezen zu müssen glaubte, woraus sich denn jene Zweiheit, nämlich Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen, ergab. Nun aber ist schon jene Voraussezung von einer ewigen Sonderung im höchsten Wesen keine Aussage über ein frommes Selbstbewußtsein, in welchem ja dieses niemals vorkommen konnte. Oder wer dürfte behaupten, daß in dem Eindrukk, welchen das 577
göttliche in Christo machte, aufgegeben gewesen sei, eine solche ewige Sonderung als den Grund desselben zu denken? Denn wer etwa diese Aufgabe in der Logologie des Johannes finden wollte, als sei hier das eine Element der Trinitätslehre bestimmt enthalten, mithin auch die weitere Vervollständigung von selbst aufgegeben, der ist von so vielen Punkten anzugreifen, daß er

sich schwerlich wird halten können. Denn eines Theils hat sich ja die arianische Auffassung in eben dieser Stelle begründen wollen, und die Auslegung beider Theile unterliegt gleichen nur entgegengesezten Schwierigkeiten, so daß man sagen muß, welche von beiden Vorstellungen man auch als dem Johannes vorschwebend der Stelle zum Grunde legen will, man gestehen muß, daß er höchst ungenügend und unzwekmäßig zu Werke gegangen sei. Anderntheils hätte sich diese Darstellung, wenn die Trinität dem Apostel vorgeschwebt hätte, so leicht dazu hergegeben, auch den heiligen Geist, der ja in den uns von Johannes aufgezeichneten Reden Christi so häufig vorkommt, auf ähnliche Weise einzuführen; und auch anderwärts hätte es ihm nicht an Gelegenheit gefehlt, dies zweite Glied, das Verhältniß des Geistes als eines von Anfang her bei Gott seienden und Gott seienden nachzubringen. Gesezt aber, man müßte auch zugeben, Johannes habe hier von dem in Christo mit der menschlichen Natur vereinigten Göttlichen behauptet, daß es in Gott von Ewigkeit her als ein besonderes gesezt gewesen: so würde noch lange nicht folgen, daß dies nach der Weise der Trinitätslehre sei gemeint gewesen, und daß daher diese die wahre und einzig natürliche Ergänzung der Johanneischen Säze sei. Denn bei der Ausbildung dieser Lehre liegt nicht nur das Bestreben zum Grunde, unser christliches Selbstbewußtsein darüber recht genau wiederzugeben, daß das göttliche Wesen in beiden Formen der Vereinigung dasselbe und
578 auch dem Sein Gottes an sich gleich sei: sondern nachdem man diese Unterscheidung über den Anfang des Vereintseins in die Ewigkeit verlegt, entstand nun erst das Bedürfniß zu verhüten, daß hieraus nicht ein vielgötterischer Schein entstehe, sondern dieses in gewissem Sinn gesonderte Sein Gottes doch in der Einheit des göttlichen Wesens zusammengehalten werde. Von einem solchen Bedürfniß aber zeigt sich bei Johannes keine Spur, mithin war er auch nicht auf dem Wege unserer Trinitätslehre.

3. Der zweite Theil unseres Sazes ist daher auch nicht

so zu verstehen, als ob die rechtgläubige Trinitätslehre als eine
unmittelbare oder wol gar nothwendige Verknüpfung von Aussa-
gen über unser christliches Selbstbewußtsein anzusehen wäre; son-
dern jene Verewigung des Seins Gottes für sich und des Seins
Gottes für die Vereinigung als gesonderter, tritt erst dazwischen.
Ginge nun dieses aus den Aussagen Christi und der Apostel über
ihn und den heiligen Geist mit solcher Bestimmtheit hervor, daß
wir es auf ihr Zeugniß annehmen müßten: so wäre dann die
Trinitätslehre die völlige Ausbildung einer Lehre von dieser Art,
und wir nähmen sie an als Zusammenstellung der Zeugnisse über
eine übersinnliche Thatsache, aber eben so wenig eine Glaubens-
lehre in dem ursprünglichsten und eigentlichsten Sinne des Wor-
tes, wie die Lehren von der Auferstehung und Himmelfahrt
Christi [1]; und auch darin diesen ähnlich, daß unser Glaube an
Christum und unsere Lebensgemeinschaft mit ihm dieselbe sein
würde, wenn wir auch von dieser transcendenten Thatsache keine
Kunde hätten, oder wenn es sich mit derselben auch anders ver-
hielte. Nun aber hat sich die Auslegung, welche jenes feststellen
möchte, niemals so geltend machen können, daß sie nicht immer wie-
der wäre angefochten worden; und darum ist es wichtig, die Unab-
hängigkeit jener Hauptangelpunkte der kirchlichen Lehre, Sein Got- 579
tes in Christo und in der christlichen Kirche von der Trinitäts-
lehre festzustellen. — Bildet man nun die Kenntniß von dieser
übersinnlichen Thatsache noch weiter aus, und lehrt, damit jene
Sonderung im höchsten Wesen nicht bis zum Anfang der Verei-
nigung vergeblich gewesen, auch noch, daß sowol die zweite
als dritte Person auch schon bei Erschaffung der Welt geschäf-
tig gewesen, wie auch seitdem, daß bei allen alttestamentischen
Theophanien die zweite Person das Subject gewesen, und die
gesammte Prophetie des alten Bundes ihren Impuls von der
dritten bekommen: so sind diese Säze noch weiter davon entfernt,
Aussagen über unser christliches Selbstbewußtsein zu enthalten, und

---

[1] Vgl. §. 99.

wir können um so ruhiger abwarten, ob die Auslegungen, auf denen diese Erweiterungen beruhen, sich durch die neuesten Bemühungen über diesen Gegenstand besser geltend machen werden, als bisher der Fall gewesen.

Zusaz. Wenn es irgendwann gelungen wäre oder jemals gelingen könnte, eine Dreiheit in Gott, sei es auch auf Veranlassung unserer kirchlichen Lehre, denn ohne diese würde es schwerlich jemanden eingefallen sein, aber doch ohne Beziehung auf die Verhältnisse der Erlösung und ohne Berufung auf die Schrift, aus allgemeinen Begriffen oder a priori anschaulich zu machen oder zu beweisen: so würde eine solche Dreieinigkeitslehre, und wenn sie auch weit vollkommner ausgeführt wäre, als es der an die Grundthatsachen des Christenthums gebundenen kirchlichen bisher gelungen ist oder jemals gelingen kann, doch in einer christlichen Glaubenslehre keinen Plaz finden können. Ja wenn sie sich auch genau an dieselben Ausdrükke hielte, sowol um die Dreiheit als um die Einheit zu bezeichnen, deren sich die kirchliche bedient, würden wir dennoch fest behaupten, daß sie eine andere sei; indem solche Deductionen die mit jenen Grundthatsachen nicht in Verbindung stehn, nicht nur einen ganz andern Ursprung
580 jener Lehre beweisen, sondern auch eben deswegen in der christlichen Lehre von gar keinem Nuzen sein können. Solche können wir demnach als Philosopheme hier nur auf sich beruhen lassen, und haben gar keinen Beruf sie einer Kritik zu unterwerfen, mögen sie nun von älteren [1] oder neueren [2] Kirchenlehrern herrühren.

§. 171. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre fordert, daß wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Personen den andern gleich; wir vermögen aber weder das eine noch

---

[1] Z. B. Anselm. Monolog. cp. 29 — 61.

[2] Z. B. Daub. Theologum. §. 126. 127.

das andere, sondern wir können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen, und eben so die Einheit des Wesens entweder geringer als die Personen oder umgekehrt.

Symb. Quic. Fides autem catholica haec est ut unum deum in trinitate, et trinitatem in unitate veneremur. — Patris, filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, aequalis maiestas. — Et in hac trinitate nihil prius aut posterius nihil maior aut minus sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales . . . Neque confundentes personas neque separantes substantiam. — Augsb. Bek. I. Daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen. . . Und wird durch das Wort Person verstanden nicht ein Stükk, nicht ein Eigenschaft in einem andern sondern, das selbst bestehet (sed quod proprie subsistit) wie denn die Väter dies Wort in dieser Sache gebraucht haben. — Conf. Belg. VIII. p. 173. . . qui est unica essentia, in qua tres sunt personae incommunicabilibus proprietatibus ab aeterno 581
revera ac reipsa distinctae.

1. Daß von dieser Annahme ewiger Sonderungen in dem göttlichen Wesen uns diese Voraussezung dieser zwiefachen Gleichheit des göttlichen in allen Personen unter sich und in jeder mit dem höchsten Wesen als Einheit nothwendig gemacht werden muß, das leidet kein Bedenken. Denn wenn Gottheit oder Macht und Herrlichkeit geringer wären in sämmtlichen drei Personen, als in dem höchsten Wesen dieses als Einheit gedacht: so wären auch die drei Personen nicht in dem höchsten Wesen, sondern unter demselben; das göttliche in ihnen hieße daher nur uneigentlich so, und unsere Lebensgemeinschaft mit Christo, so wie unser Antheil an dem heiligen Geist, wäre keine Gemeinschaft mit Gott. Grade dasselbe aber entstände auch, wenn das göttliche in den Personen selbst nicht dasselbe war, und etwa nur das göttliche in dem Vater das wahrhaft und eigentlich göttliche, das in Christo und dem heiligen Geist aber ein uneigentliches und untergeordnetes. Dann aber müßte auch das uns einwohnende Bewußtsein der Er=

lösungsbedürftigkeit etwas anderes aussagen, wenn es anders durch die Erlösung, die uns nicht in Gemeinschaft mit Gott brächte, doch befriedigt würde als Hemmung unserer Gemeinschaft mit Gott, kurz alles wichtigste im Christenthum würde ein anderes. Von jener Voraussezung aus, kann daher nicht anders weiter bestimmt werden, als die kirchliche Lehre sezt, und der sich immer wieder erneuernde Eifer um dieselbe erklärt sich uns vollkommen.

2. Die angeführten symbolischen Stellen behaupten nun unläugbar zuförderst, daß Macht und Gottheit in keiner von den drei Personen geringer sei, als in den andern beiden, welches offenbar um alle Ungleichheiten abzuwenden hinreichen würde, wenn nicht ein Widerspruch sich zeigte, sobald bei dieser Gleichheit doch die
582 Art, wie die Personen unterschieden werden, fortbestehen soll. Denn diese Gleichheit müßte doch zugleich der Kanon sein für die Darstellung der Verschiedenheit der Personen, daß nämlich kein Element, welches eine Ungleichheit der bezeichneten Art in sich schließt, darin aufgenommen werden dürfe. Wenn nun aber Vater und Sohn dadurch unterschieden werden, daß der Vater auf ewige Weise zeugend ist, selbst aber ungezeugt, der Sohn hingegen gezeugt von Ewigkeit, nicht aber selbst zeugend: so mag diese ewige Zeugung auch noch so sehr von aller zeitlichen und organischen entfernt sein, das Wort muß doch, wenn irgend etwas damit gesagt sein soll, wenigstens ein Verhältniß der Abhängigkeit andeuten. Hat also dem Vater die Macht eingewohnt von Ewigkeit her, den Sohn als eine zweite göttliche Person zu zeugen, dem Sohne wohnt aber eine solche Macht nicht ein, noch kann auch ein anderes Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Vater zu ihm stände, als Gegengewicht aufgestellt werden: so ist unläugbar die Macht des Vaters größer als die des Sohnes, und auch die Herrlichkeit des Zeugenden bei dem Gezeugten muß größer sein, als die der Gezeugte hat bei dem Zeugenden. — Und eben so verhält es sich mit dem Geist, mag er nun nach dem griechischen Dogma vom Vater allein ausgehn, oder wie die

lateinische Kirche will, von Vater und Sohn. Im ersten Fall hat der Sohn eine zwiefache Unfähigkeit im Vergleich mit dem Vater, wenn eben so wenig als er zeugt auch eine Person von ihm ausgeht. Im lezten Falle hat nur der Geist diese zwiefache Abhängigkeit — denn ein Abhängigkeitsverhältniß ist dieses Ausgehn auch, nur daß es ein anderes sein soll, als das Gezeugtwerden, ohnerachtet der Unterschied zwischen beiden von Keinem hat deutlich gemacht werden können — der Sohn aber hat in diesem Fall eine Fähigkeit mit dem Vater gemein, welche ihn über den Geist stellt, wogegen im ersten der Geist dem Sohne gleich ist. Auf alle Weise also steht der Vater über beiden andern, und nur ob diese 333
beiden einander gleich sind, oder auch von ihnen der eine dem andern untergeordnet ist, bleibt streitig; die Gleichheit der Personen aber kommt nicht heraus bei dieser Unterscheidung.

3. Eben so müßte nun der Saz, daß die Gottheit in sämmtlichen drei Personen dieselbe ist des Einen göttlichen Wesens, der Kanon sein, nach welchem das Verhältniß der Dreiheit der Personen zu der Einheit des Wesens vorgestellt werden soll. Soll aber dabei zugleich das eben abgehandelte gedacht werden, daß die Personen sich von einander durch eigenthümliche in dem göttlichen Wesen an und für sich nicht mitgesezte Bestimmungen unterscheiden, das göttliche Wesen selbst aber nur in diesen drei Personen, nicht etwa auch außer ihnen weder als vierte Person noch unpersönlich vorhanden ist, und auch in ihnen nicht etwa zertheilt in der einen Person diese in der andern jene Eigenschaften [1], sondern in jeder ganz und ungetheilt: so kann die erforderte Gleichheit nicht herausgebracht werden. Denn für ein solches Verhältniß, wie das hier aufgestellte, haben wir keinen näheren Typus nach dem wir es vorstellen können, als den des Gattungsbegriffs und der unter ihm enthaltenen Einzelwesen; denn eben

[1] Stellen wie diese . . filium eius (sc. patris) sapientiam . . spiritum s. eiusdem virtutem potentiam et efficaciam. Conf. Gallic. VI. p. 112. sind zu ungenau um, wenngleich symbolisch, berükksichtigt zu werden.

so ist ganz und ungetheilt der Gattungsbegriff in seinen Einzelwesen vorhanden, außer ihnen aber nirgend. Hierüber zwar ist von jeher gestritten worden, indem Einige diese Analogie gelten
584 lassen [1], Andere aber sie verwerfen [2]. Allein soll das Verhältniß nicht nach diesem Typus gedacht werden, so dürften wir, wie auch die Gegner desselben gestehen [3], gar nichts bestimmtes dabei zu denken im Stande sein, mithin auch gar nichts daran haben. Sollen wir aber der Analogie folgen, so ist keine Gleichheit zwischen der Einheit und der Dreiheit möglich, sondern wir müssen entweder mehr realistisch der Einheit als dem allen dreien gemeinsamen Wesen die Oberstelle einräumen, und dann erscheint die Geschiedenheit der Personen als das untergeordnete und tritt zurükk, die göttliche Monarchie aber hervor; oder mehr nominalistisch die Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das abstracte zurükk, aber das für unser frommes Selbstbewußtsein unmittelbar daseiende, die Gottheit des heiligen Geistes und die Gottheit Christi, mithin auch die Beziehung Christi als Sohn auf seinen Vater, tritt hervor, zugleich aber auch die Gefahr an das Tritheistische zu streifen. Zwischen beiden scheint, da wir doch immer entweder von der Einheit oder von der Dreiheit anfangen müssen, kein strenger Mittelweg möglich, der nicht eine Annäherung an das eine oder an das andere wäre. Aber weder eine Unterordnung der Einheit unter die Dreiheit, noch umgekehrt liegt in der Voraus-

---

[1] *Τὸ οὐσία φύσιν σημαίνει, τὸ δὲ ὑπόστασις ἰδιότητας.* **Greg. Naz.** Encom. Athanas. — *Ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν.* **Basil.** Ep. CCXIV. — *Κατά γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν ὑπὲρ τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει.* **Theodoret.** Dial. I. (Ed. Hal. IV. p. 7.)

[2] Non itaque secundum genus et species ista dicimus. . . Nec sic ergo Trinitatem dicimus tres personas unam essentiam tanquam ex una materia tria quaedam subsistant. **Augustin. de Trin.** VII, 11.

[3] . . propter ineffabilem coniunctionem haec tria simul unus Deus. **August.** ibid. 8.

sezung, und es bleibt mithin in Bezug auf die von Ewigkeit her
in dem höchsten Wesen bestehende Sonderung nichts anderes übrig, 585
als entweder eines von jenen beiden anzunehmen, was mit den
Forderungen der symbolischen Säze streitet, oder indem wir uns
vor diesen Forderungen warnen, können wir bei keinem von beiden Punkten weder bei der Einheit noch bei der Dreiheit ankommen, sondern bleiben unstätt zwischen ihnen schwanken [1]. In welchem Zustande denn diese Lehre wenig leisten kann, um jene beiden Hauptpunkte, auf welche sie sich doch allein bezieht, zu befestigen oder in helleres Licht zu stellen.

4. Es ist noch übrig zu zeigen, wie sich Einheit und Dreiheit verhalten zu der in unserm Selbstbewußtsein als schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl aufgefaßten göttlichen Ursächlichkeit, sowol in der Erlösung und Heiligung, als auch schon allgemein in der Schöpfung und Erhaltung. Getheilt nun soll die göttliche Ursächlichkeit auch nicht werden unter den Personen, wie es nahe genug läge zu sagen, der Vater allein sei Schöpfer und Erhalter, und eben so der Sohn allein Erlöser, der Geist allein Heiliger. Soll sie also ungetheilt bleiben, so kommen wir auch hier auf dasselbe zurükk, daß entweder diese Ursächlichkeiten sämmtlich dem Einen göttlichen als solchem zukommen, den Personen aber nur, sofern sie in diesem sind, nicht sofern sie sich von einander unterscheiden, oder sie kommen den drei Personen als solchen zu, der Einheit des Wesens aber nur sofern es aus diesen besteht. Die erste Ansicht hat sich nicht geltend machen können, offenbar weil die Dreiheit dabei mehr zurükktritt, als die herrschende Richtung gestat-
tete [2], denn die Personen behalten fast nur eine Realität für jene 586

---

[1] *Οὐ φθάνω τὸ ἓν νοῆσαι καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπομαι, οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν, καὶ εἰς τὸ ἓν ἀναφέρομαι.* Greg. Naz. l. c.

[2] Denn daß die kirchliche eigentlich geneigt ist, die Personen mehr geltend zu machen als die Einheit des Wesens, geht nicht undeutlich aus den Worten hervor: sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christianâ veritate compellimur, ita tres deos

besonderen Akte. Der Vater nämlich, sofern er von Ewigkeit her den Sohn gezeugt hat, aber Schöpfung und Erhaltung wäre nur in der Einheit des göttlichen Wesens; der Sohn freilich wäre nicht bloß gezeugt worden, und der Geist nicht bloß gehaucht, sondern jener auch Mensch geworden und dieser auch ausgegossen, aber die rechtfertigende Thätigkeit wäre doch nicht die des Sohnes und die heiligende nicht die des Geistes, sondern beide gehörten der Einheit des göttlichen Wesens. Daher ist nun die andere Ansicht allgemein angenommen worden, daß die gesammte göttliche Ursächlichkeit den drei Personen zukommt; aber die Art, wie sie sich in der kirchlichen Lehre gestaltet hat, scheint nicht frei zu sein von einem geheimen Widerspruch. Denn wenn sie den Personen als solchen zukommt, so kommt sie einer jeden zu, sofern sie sich von den andern unterscheidet, und ist also dieselbige Ursächlichkeit in der einen Person die des Ungezeugten, in der andern die des Gezeugten, mithin jede dreifach, weil von dem unterscheidend persönlichen mitausgehend, wiewol nur eine der Wirkung nach so ohngefähr wie Christus mit zwei Willen dasselbe verrichtet, auch die drei Personen dasselbe verrichten jede auf ihre eigene Weise, also auch mit ihrer eignen That. Dieses folgerichtige aber hat sich nicht geltend gemacht, offenbar weil die göttliche Einheit dann ganz nominalistisch zurücktritt, und ihr kaum etwas übrig bleibt, als die Gleichheit der drei ihrem Wesen und Willen nach zu sein. Wogegen was man annimmt, daß jene Ursächlichkeiten zwar den drei Personen als solchen zukommen, aber daß
587 jede in allen dreien auch eine und dieselbe sei nicht in jeder ihre eigene, das heißt eigentlich sie nicht auf die Personen zurückführen, sondern doch auf das göttliche Wesen in seiner Einheit. Mithin kommen wir, wird einmal die ewige Dreiheit in der Einheit vorausgesezt, auch von diesem Punkt nur zu demselben Schwanken zwischen Hervortreten der einen und Zurücktreten der andern oder umgekehrt.

---

aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Symb. Quic. 19.

5. Betrachten wir nun die Art, wie diese Lehre in den dogmatischen Darstellungen fast überall behandelt wird: so ergiebt sich noch deutlicher, wie wenig das in den allgemeinen Formeln geforderte in der Ausführung zu Stande kommt. Zuerst nämlich wird die Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes ohne die Dreiheit, also ihn in seiner Einheit betrachtet abgehandelt; unter diesen aber kommt die Eigenschaft in der Einheit dreifach und auf eine bestimmte Weise getheilt oder gesondert zu sein nicht mit vor, sondern ohne einen solchen Zusammenhang und ohne doch durch das Bewußtsein von einem Sein Gottes in Christo und in der christlichen Kirche vorbereitet zu sein, wird hernach die Lehre von den Personen besonders behandelt; dann aber so, daß wenn gezeigt worden, diese oder jene göttliche Eigenschaft komme auch den drei Personen zu, der Beweis immer nur besonders geführt wird vom Sohn und Geist, vom Vater heißt es gewöhnlich verstehe sich dies schon von selbst. Wäre nun die Gleichheit der Personen nicht nur als Formel ausgesprochen, sondern auch als Kanon im Gang: so müßte dieses Sichvonselbstverstehen entweder von allen dreien gelten oder von keiner. Der Vorzug, welcher in dieser Hinsicht dem Vater gegeben wird, beweist, wie dieser doch in einem andern Verhältniß zu der Einheit des göttlichen Wesens gedacht wird; so daß diejenigen, die es überflüssig finden zu beweisen, daß göttliche Eigenschaften und Thätigkeiten dem Vater zukommen, während sie für den Sohn und Geist diesen Beweis fordern, doch insgesammt keine strengen Trinitarier sind, indem sie den Vater mit der Einheit des gött- 588
lichen Wesens identificiren, Sohn und Geist aber nicht. Dieses läßt sich genau zurückführen auf die Vorstellung des Origenes [1], daß der Vater Gott schlechthin ist, Sohn und Geist aber nur

---

[1] *αὐτόθεος ὁ θεός ἐςι . . πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον κ. τ. λ.* Comm. in Joann. Ed. R. IV. p. 50., wo der Zusammenhang außer Zweifel sezt, daß *αὐτόθεος* der Vater ist. Vgl. de princ. I. Vol. I. p. 62.

Gott durch Theilnahme an dem göttlichen Wesen; eine Vorstellung, welche zwar von den rechtgläubigen Kirchenlehrern gradezu zurükkgewiesen wird, insgeheim aber doch ihrem Verfahren überall zum Grunde liegt.

§. 172. Da wir diese Lehre um so weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat: so muß ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurükkgehende Umgestaltung bevorstehn.

1. Wenn wir auf der einen Seite bedenken, daß die noch jezt in der Trinitätslehre geltenden Formeln aus der Zeit herrühren, wo die Christenheit sich noch in Masse aus dem Heidenthum erweiterte; wie leicht mithin, wo von einer Mehrheit oder Verschiedenheit in Gott die Rede sein mußte, bewußtlose Anklänge des heidnischen sich einschleichen konnten: so ist nicht zu verwundern, wenn die Bezeichnungen dieser Mehrheit von Anfang an schwankend und Mißdeutungen ausgesezt waren, und späteren Zeiten, wo keine Einmischung des heidnischen mehr zu besorgen ist, auch nicht mehr angemessen sein können. Nothwendig aber mußten für den Gebrauch dieser Beziehungen Cautelen aufgestellt werden, um Abweichungen nach verschiedenen Seiten zu verhüten; und auch solchen gelingt es theils selten, nicht an das andere Extrem zu streifen, indem sie das eine verhüten wollen, theils auch müssen sie ebenfalls ihren Werth verlieren, wenn die Gefahr vor dem Mißverständniß, worauf sie sich bezogen, verschwunden ist, und der verfängliche Schein, den sie nach der andern Seite hin geben, wird dann um so mehr hervortreten. Gehn wir nun auf die ursprüngliche Tendenz der Lehre, nämlich deutlich zu machen, es sei kein hyperbolischer Ausdrukk unseres Bewußtseins von Christo und von dem Gemeingeist der christlichen Kirche, wenn wir behaupten, daß Gott in beiden sei: so zeigt

sich als die erste Aufgabe dieser Lehre, daß dieses eigenthümliche Sein Gottes in anderem bestimmt werden müsse in seinem Verhältniß sowol zu dem Sein Gottes an und für sich, als zu dem Sein Gottes in Bezug auf die Welt überhaupt. Und offenbar ist keine Aussicht vorhanden, dieses jemals so zu vollbringen, daß eine für alle Zeiten ausreichende Formel aufgestellt und jede Abweichung davon als unchristlich verworfen werden könnte. Denn da wir es nur mit dem in unserm Selbstbewußtsein uns mit dem Weltbewußtsein gegebenen Gottesbewußtsein zu thun haben: so haben wir keine Formel für das Sein Gottes an sich unterschieden von dem Sein Gottes in der Welt, sondern müßten eine solche aus dem speculativen Gebiet erborgen, mithin der Natur unserer Disciplin untreu werden. Und wissen wir, daß unsere dogmatischen Ausdrükke für das Verhältniß Gottes zur Welt jeder für sich den unvermeidlichen Fehler der Vermenschlichung Gottes an sich tragen: wie sollten wir glauben besser daran zu sein mit der verwikkelteren Aufgabe, das eigenthümliche Sein Gottes in Christo als einem Einzelwesen und in der christlichen Kirche als einem geschichtlichen Ganzen zu unterscheiden von der allmächtigen Gegenwart Gottes in der Welt überhaupt, deren Theile doch jene sind.
Vielmehr werden wir uns darin zu finden haben, daß die Aufgabe 590
nur durch Annäherung gelöst werden kann, und daß deshalb immer Formeln, die von entgegengesezten Punkten ausgehen, in Bewegung gegen einander bleiben müssen, da das Interesse an der Aufgabe sich immer wieder erneuern muß.

2. Bei dieser Lage der Sache könnte man sich am meisten darüber wundern, daß während so viele andere erst später gestellte Aufgaben zu ziemlicher Zufriedenheit gelöst sind, grade diese so vieles zusammenfassende so lange auf dem wenig Befriedigung gewährenden Punkt stehen geblieben ist, auf welchen sie so zu sagen beim ersten Anlauf gefördert wurde. Allein eben jene späteren Fragen, namentlich die über die Person Christi und über die Gesammtwirkungen des Geistes, behandelten denselben Gegenstand von der dem

unmittelbaren Interesse des Glaubens zugewendeten Seite; und
die eigentlichen Trinitätsbestimmungen mußten, um so mehr als
sie bei diesen Erörterungen zum Grunde gelegt wurden, so blei-
ben, wie sie schon geworden waren, ohnerachtet man nicht läug-
nen konnte, daß ein leidenschaftlicher polemischer Eifer, der so leicht
Mißgriffe begeht, nur zu großen Antheil daran gehabt hatte. Ist
nun aber die Trinitätslehre noch immer nicht frei von den oben
nachgewiesenen Schwankungen zwischen Gleichheit und Subordi-
nation auf der einen Seite, und auf der andern zwischen Tri-
theismus und einer solchen unitarischen Ansicht, welche das was
an die Spize gestellt war, nämlich die ewige Geschiedenheit der
Personen, wieder ganz verdunkelt: so dürfen wir uns darüber,
daß auch immer wieder antitrinitarische Meinungen aufkommen
und bisweilen weiter um sich greifen, weder sonderlich wundern
noch sie zu voreilig verurtheilen. Denn es geht damit wie mit
der Lehre von Gott überhaupt, daß Viele nicht nur vorgeben,
sondern auch meinen, Gegner jedes Glaubens an Gott zu sein,
da sie sich doch eigentlich nur gegen die gewöhnlichen Darstellun-
501 gen desselben auflehnen, keinesweges aber alle auf dem Gottesbe-
wußtsein beruhenden Gemüthszustände aus sich entfernt haben.
Eben so ist es natürlich, daß diejenigen, welche sich mit den
Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten, womit die noch immer
in der Trinitätslehre geltenden Formeln behaftet sind, nicht aus-
söhnen können, von sich behaupten, daß sie alles mit dieser Lehre
zusammenhängende läugnen, während doch ihrer Frömmigkeit das
eigenthümlich christliche Gepräge keinesweges fehlt. Dies wird
auch jezt nicht nur in den unitarischen Gesellschaften in England
und Amerika, sondern auch unter den zerstreuten Gegnern der
Trinitätslehre bei uns häufig genug der Fall sein: so daß wir
uns durch diesen Zustand nur aufgefordert finden können, theils
einer gründlichen Kritik der bisherigen Gestaltung dieser Lehre
freien Raum zu sichern, theils einer dem dermaligen Zustand der
verwandten Glaubenslehren angemessenen Umbildung vorzuarbeiten
und sie einzuleiten.

3. Hiezu ist nun vielleicht die Stellung, welche die Trinitätslehre hier erhalten hat, wenigstens ein erster vorläufiger Schritt. Denn weder zu einer unpartheiischen Kritik des bisherigen Verfahrens noch zu einer neuen Bearbeitung kann ein im kirchlichen Sinne des Wortes Gläubiger mit dem nöthigen Gleichmuth ausgerüstet sein, wenn er sich nicht selbst nachgewiesen hat, daß unser Glaube an das Göttliche in Christo und in der christlichen Gemeinschaft seinen angemessenen dogmatischen Ausdrukk finden kann, ehe von diesen näheren Bestimmungen, welche die Trinitätslehre bilden, auch nur die Rede ist. Diese Unabhängigkeit aber kann nie zur Klarheit kommen, wenn diese Lehre vor jenen Hauptstükken des Glaubens abgehandelt wird, woraus vielmehr nur gar zu leicht der Schein entsteht, dem jedoch die Geschichte der Kirche vollkommen widerspricht, als ob die Annahme der Trinitätslehre die Bedingung sei, ohne welche an die Erlösung und an die Stiftung des Reiches Gottes durch das Göttliche in Christo 592
und dem heiligen Geist nicht könne geglaubt werden; ungerechnet noch, daß der dogmatische Charakter der ganzen Darstellung getrübt wird, mithin weder die Kritik noch die Anknüpfungspunkte für die neue Bearbeitung auf einer richtigen Grundlage angelegt werden können, wenn jene Lehre, die unmittelbar nichts über unser christliches Selbstbewußtsein aussagt, doch als eine Grundlehre, und daher natürlich auf speculative Weise aufgestellt wird, und dieses sich dann auch auf die Lehre von dem Erlöser und dem göttlichen Geist als von jener abhängig ausdehnt, mithin dem Eindringen speculativer Elemente Thür und Thor geöffnet ist. — Sollen wir uns aber mit diesem vorläufigen Schritt nicht begnügen dürfen, sondern für dasjenige, was in dieser Sache noch zu thun ist, wenigstens einige Andeutungen zu geben haben: so scheint aus dem dermaligen Zustande derselben folgendes hervorzugehen. Da die erste unaufgelöste Schwierigkeit schon in dem Verhältniß der Einheit des Wesens zu der Dreiheit der Personen liegt, und hiebei alles auf die ursprüngliche und ewige Sonderung innerhalb des göttlichen Wesens ankommt: so wäre zuvörderst zu

untersuchen, ob diese Vorstellung in neutestamentischen Stellen auf eine so klare und unbestimmte Weise gegeben ist, daß man sie als eine Aussage Christi und des die Gedanken der Apostel bestimmenden göttlichen Geistes über sich selbst ansehen müsse. Wofür es wiederum schwerlich ein richtigeres Maaß geben kann als dieses, ob dieselben Stellen nicht auch könnten nach der unserer kirchlichen entgegengesezten Sabellianischen Vorstellungsweise gedeutet werden. Muß dieses verneint werden, so bleibt nichts übrig als zu versuchen, ob nicht die kirchliche Lehre unbeschadet jener wesentlichen Voraussezung doch auf Formeln könnte zurükkgeführt werden, welche ohne mit den biblischen Stellen in Widerspruch zu treten dennoch die Klippen vermeiden könnten, an
593 welchen die kirchliche Darstellung sich stößt. Kann hingegen die Frage bejaht werden, so daß sich nicht behaupten läßt, daß unsere kirchliche Lehre, wenn sie auch nicht einen rein exegetischen Ursprung hat, doch wenigstens rein exegetisch begründet werden könne: so steht dann die athanasianische Hypothese mit der sabellianischen gleich, und es darf gefragt werden, ob die lezte nicht denselben Dienst leisten könne, ohne in so unauflösliche Schwierigkeiten zu verwikkeln; das heißt, ob sich nicht Formeln finden ließen, welche ohne ewige Geschiedenheiten in dem höchsten Wesen auszusagen beide Vereinigungen desselben mit der menschlichen Natur auf gleiche Weise in ihrer Wahrheit darstellen könnten. Nur müßte deshalb keine Veränderlichkeit in das höchste Wesen gelegt werden; und wenn die vereinigenden Thätigkeiten desselben als zeitliche dargestellt werden, müßte dies nicht auf eine andere Weise geschehen, als so wie wir es immer thun, weil wir die göttliche Ursächlichkeit nur als Rathschluß in ihrer Ewigkeit begreifen, die Erfüllung aber nur zeitlich vorstellen können. Die zweite Schwierigkeit, welche uns die kirchliche Lehre darbot, war die, daß die Bezeichnung der ersten Person als Vater und die Verhältnisse derselben zu den beiden andern eher das Verhältniß der Personen zu der Einheit des Wesens darzustellen, als sich mit der Gleichheit der drei Personen zu vertragen scheinen. Hier nun

stellt sich die Frage vornämlich so, Ob es von Anfang an richtig gewesen sei, das Göttliche in Christo allein Sohn Gottes zu nennen, und den Ausdrukk Vater auf die eine der Geschiedenheiten in dem göttlichen Wesen und nicht vielmehr auf die Einheit des göttlichen Wesens selbst zu beziehen. Fände sich nun, daß die Schrift unter Sohn Gottes immer nur den ganzen Christus selbst versteht, und einen Unterschied zwischen „Gott" als der Bezeichnung des höchsten Wesens und „Vater unseres Herrn Jesu Christi" nicht anerkennt, sondern diesen eben so gebraucht wie jenen: so wäre zu versuchen, ob nicht ähnliches auch über den heiligen Geist gefragt werden könnte, was auf gleiche Weise 594
zu beantworten wäre, wodurch sich dann Säze ergeben würden, welche diese zweite Schwierigkeit auflösten. Gingen nun die Ergebnisse beider Aufgaben zu Einem zusammen, so würde daraus eine Bearbeitung leicht aufzustellen sein; wäre dies aber nicht der Fall, dann müßten nach Maaßgabe der zurükkbleibenden Differenzen neue Vermittlungen gesucht werden. Und hiedurch rechtfertigt sich schon von selbst, daß hier über diese Andeutungen nicht konnte hinausgegangen, und so das Geschäft selbst erledigt werden.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Univ. Buchdruckerei.

Kritik

der

Schleiermacherschen Glaubenslehre

von

Karl Rosenkranz.

Königsberg, 1836.
Bei August Wilhelm Unzer.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Erster Band. Berlin 1830, bei Reimer. X. und 522 S. Zweiter Band, 1831. X. und 594 S.

Vorwort.

Die erste Ausgabe der Schleiermacherschen Glaubenslehre erschien 1821 und 1822. Sie erregte, wie billig, sogleich das größte Aufsehen. Unter den Beurtheilungen, welche die Journalistik lieferte, zeichneten sich die der Wiener und der Heidelberger Jahrbücher für Literatur besonders aus.

Ein so bedeutendes Werk mußte aber auch noch umfangreichere Untersuchungen hervorrufen, als der Raum der Journalistik zuläßt. Es erschienen zunächst von J. G. Rätze: Erläuterungen einiger Hauptpunkte in Dr. Fr. Schleiermachers christlichen Glauben u. s. f. Leipzig 1823, 8. Rätze wollte vorzüglich dazu beitragen, das Befremden zu mildern, ein „isolirtes" Abhängigkeitsgefühl in die Dogmatik eingeführt zu sehen und doch lauter „Verstandes- und Vernunftbegriffe" darin anzutreffen. Da der Kampf zwischen dem Rationalismus und Supernaturalismus damals in vollem Gange war, so lag ihm daran, „das Positive der christlichen Religion durch die Vernunft festzuhalten", um auf solche Weise eine Versöhnung der Religionswissenschaft mit sich selbst herbeizuführen. Schleiermachers Arbeit kam ihm in dieser Beziehung sehr entgegen, weil sie auf der Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus beharrte, wenn sie auch in vielen Puncten mit der kirchlichen Dogmatik nicht recht consonirte.

1824 erschien von C. J. Braniß ein kritischer Versuch über Schleiermachers Glaubenslehre zu Berlin. Braniß

wollte theils auf die Schwierigkeiten ihres Verständnisses aufmerksam machen, theils das Seinige dazu beitragen, dieselben zu entfernen. Seine Schrift ist eine sehr empfehlungswürdige Exegese, eine kritische, umsichtige und gutgeschriebene Reproduction der Schleiermacherschen.

Steffens Buch über die falsche Theologie, eine Stimme aus der Gemeinde, enthielt ebenfalls ein Urtheil über Schleiermachers Ansicht, insbesondere eine beredte Polemik gegen ihr Princip des Abhängigkeitsgefühls. Da Steffens aber eine methodisch und wissenschaftlich durchgeführte Opposition vermied, so trat diese Schrift auch weniger in den Kreis der eigentlich theologischen Bewegung ein, sondern übte ihre Wirkung mehr im Kreise geistreicher Laien.

1830 und 1831 erschien die zweite Ausgabe der Dogmatik. Ich war 1824 und 1825 Schleiermacher's eifrigster Schüler gewesen. Ich hatte im Sommer 1825 ihn selbst über seine Glaubenslehre gehört und war von dem unvergeßlichen Manne wie bezaubert. Eine Vorlesung, eine Sitzung in der Akademie bei öffentlichen Vorträgen, eine Predigt zu versäumen, wurde mir Gewissenssache. Mit Heißhunger verschlang ich alle seine Schriften. Aber mehr noch als diese fesselte mich die universelle Virtuosität Schleiermachers auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft wie des Lebens. Diese Gewalt seiner Persönlichkeit über mich wuchs bis zu einem wahrhaften Druck, der mir endlich unerträglich wurde. Ich stand mit Schleiermacher in gar keinem näheren Verhältnisse, sondern umkreiste ihn mit scheuer Liebe in ehrerbietiger Entfernung. Nächst Steffens, dessen Einwirkung mich schon viel früher ergriffen hatte, war er die erste große Gestalt, welche mich durch und durch erschütterte. Steffens Schriften, die ich schon in meinen ersten Jünglingsjahren in Magdeburg kennen lernte, und die Vorträge, welche ich im Winter von 1824 auf 1825 in Berlin zufällig bei ihm hörte, lockerten mein verworrenes, nach allen Seiten hin maaßlos ausstrebendes Wesen fruchtbar auf. Das Studium Schleiermachers dagegen gab mir eine Elasticität des

Denkens, eine Beweglichkeit der Reflexion, welche allmälig über ein poetisches und historisches Element in mir überherrschend ward. — Im Frühjahr 1825 verließ ich Berlin und ging nach Halle, wo ich ein Jahr lang mit F. W. Genthe und H. Hinrichs sehr glücklich in angestrengten Studien lebte. Die Bekanntschaft mit Hinrichs weckte alle Erinnerungen in mir auf, welche ich in Bezug auf die Hegelsche Philosophie aus Berlin mitbrachte. Ich hatte hier bei meinem Freunde, Herrn v. Henning, einige Vorlesungen darüber gehört, auch die Encyklopädie Hegels nach Kräften durchdacht; aber wie sehr ich mich auch getroffen fühlte von dem einfachen, großartigen Bau des ganzen Systems, wie sehr mich gerade das Räthselhafte des Ausdrucks anzog, wie Vieles daraus tiefer, als ich ahnte, in mich eindrang — im Ganzen konnte ich mich nicht in diese Philosophie finden und genoß die größte Befriedigung nur in Schleiermacher. In Halle änderte sich dies. Seine Persönlichkeit bestimmte mich nicht mehr unmittelbar. Ich fing an, Hegels Phänomenologie und Naturrecht zu studiren und ward, durch erstere namentlich, in eine ganz neue Welt entrückt. Die Bekanntschaft mit Hinrichs befeuerte diese Studien. Nun gerieth ich aber in die furchtbarste Entzweiung. Ich schwankte zwischen Schleiermacher und Hegel verzweiflungsvoll hin und her. Immer tiefer öffnete sich mir die Kluft zwischen beiden. Auf der einen Seite das Nichtwissen des Absoluten aus der Jacobischen Philosophie, synthesirt mit der praktischen Strebsamkeit und monarchischen Selbstgenügsamkeit des Fichtianismus. Auf der anderen Seite das Wissen des Absoluten, die Idee als die sich selbst als alle Wahrheit wissende Wahrheit, die Tilgung alles Dualismus zwischen Sein und Denken und zugleich die höchste Entäußerung seiner selbst, die gänzliche Unterwerfung des in seiner Unendlichkeit endlichen Ichs unter die Objectivität. Auf der einen Seite eine höchst gewandte, allein nur formelle Dialektik, eine reinliche, geschmeidige Sprache. Auf der anderen Seite eine rein sachliche Dialektik, eine Entwicklung des Gegenstandes durch

sich selbst und eine kernvolle, Tiefsinn athmende, mit wunderbaren, ahnungsvollen Schlaglichtern durchblitzte Darstellung. Auf der einen Seite ein Mann, dessen ganze Persönlichkeit bis auf die kleinsten Gesten und Mienen hin sich mir lebhaft eingeprägt, dessen scharfer Blick mich oft erfaßt, dessen Stimme, beim Altargebet namentlich, mich oft im Innersten erschüttert hatte, vor dessen Wohnung selbst ich nie ohne eine gewisse heilige Erregung vorbeiging, dem ich oft nach beendeter Vorlesung mit trunkenem Enthusiasmus unter den Linden nachschlich und seiner jugendlichen, für alles Menschliche gleich sehr sich interessirenden Rüstigkeit mich bewundernd freuete. Auf der andern Seite ein Mann, den ich nur selten durch die Kastaniengänge hinter dem Berliner Universitätsgebäude mit gebrechlichem Anstande hatte durchwandeln sehen, in dessen Vorlesungen ich nur wenige Male als Hospitant von Freunden hineingezogen war, ohne ihnen Geschmack abgewinnen zu können, denn ich lechzte damals nach Schönheit der Rede und war noch zu ungebildet, aus Hegels Vortrag das Tiefere auch in Betreff der Form vernehmen zu können. So war Hegel, Schleiermacher gegenüber, seiner Persönlichkeit nach, für mich ein schattenhaftes Bild, eine bloße Silhouette. Man erwäge darnach meine Lage. Ich war höchst unglücklich. Die Wissenschaft forderte Opfer von mir, gegen welche meine ganze bisherige Bildung und der Cultus des Herzens, den ich Schleiermacher gewidmet hatte, sich durchaus sträubte. Ich stürmte oft, wie von dämonischen Flügeln getragen, die Felsen und Berge des Saalthals ziellos auf und nieder, von der brennendsten Unruhe über Himmel und Hölle, Christus und Teufel, Fühlen und Wissen, Bibel und Vernunft u. s. w. gefoltert. Vorlesungen, die ich bei Tholuck über Messianische Weissagungen und über Dogmatik hörte, gaben meinem Denken nur vermehrten Stoff, ohne es eigentlich zu erleuchten, denn, was Tholuck damals seine wissenschaftliche Dogmatik nannte, hatte einen ziemlich compilatorischen Charakter und oft gebrauchte er Bestimmungen der Schleierma-

cherschen Dogmatik als Fäden zu den Guirlanden von Bibelstellen, womit er seine Zuhörer überschüttete. Eine Wirkung auf einen sittlichen Purismus des Gemüths war ihnen aber nicht abzusprechen. Da ich einmal diese Geschichte meines Bewußtseins in dieser Beziehung hier zur Sprache gebracht habe, so kann ich nicht umhin, mit innigstem Dank der herrlichen Predigten des Herrn Dr. Rienäcker zu erwähnen, die mich damals oft auf Tage lang wieder trösteten und etwas von dem Frieden mittheilten, der das höchste und unveräußerliche Kleinod kirchlicher Gemeinschaft ist. Sie halfen mir auch den kirchlichen Glauben für sich in mir frisch zu halten, abgesehen von allen speculativen Rücksichten.

Ich wußte endlich mir nicht anders zu rathen als dadurch, daß ich für mich eine Kritik der Schleiermacherschen Theologie niederschrieb. Sie wurde mir sehr schwer, denn ich kämpfte dabei einen Streit auf Leben und Tod. Ich wurde mir aber dadurch um Vieles klarer und mußte mich nach dieser Revision ganz für das Hegel'sche System entscheiden. Meine Gesundheit war sehr angegriffen und ich ging im Frühjahr 1827 nach Heidelberg, wo ich so glücklich war, mit Daub in näheren Umgang zu kommen. Dieser Nestor der Deutschen speculativen Theologie (und gibt es eigentlich jetzt eine solche außer Deutschland?) wurde gewissermaßen der Beichtvater meiner Intelligenz. Wie oft, wenn die Wonne der reizendsten Natur das Toben meines skeptischen Geistes noch zu beschwingen schien, wenn auf den waldigen Bergen, in den Thälern, beim Rauschen des Neckar, meine Unruhe riesengroß wurde und mich fast zersprengte, wie oft habe ich da den trefflichen Mann in Garten und Zimmer belästigt, wie oft ihn unterbrochen und wie hingebend ging er beständig auf alle die Zweifel, die mich quälten, ein! Ich theilte ihm die Ansicht mit, welche sich bei mir über Schleiermacher gebildet hatte und fand bei ihm Widerspruch, besonders meinen stürmischen Uebermuth zu zügeln, im Durchschnitt aber Bestätigung meiner gewonnenen Resultate.

Späterhin wurde ich in Halle Privatdocent. Als nun die zweite Ausgabe der Schleiermacherschen Dogmatik erschien, bat ich selbst die Redaction der Berliner Jahrbücher, mir die Kritik derselben anzuvertrauen. Sie that es und nun erschien dieselbe in mehren Artikeln 1830 und 1831. Ich erzähle dies Alles hier absichtlich, weil man in dieser Kritik oft das Werk einer parteiischen Reaction gegen Schleiermacher hat sehen wollen, die mich zu ihrem Organ benutzt hätte, während ich begierig nach einer Gelegenheit griff, meine Meinung zur Widerlegung oder Rechtfertigung öffentlich vorzulegen. Ist also in meiner Kritik Verletzendes, so gehört es mir an und in mir dem Drange, mich aus der tiefsten geistigen Verwirrung durch ihre Bekämpfung herauszureißen. Allein ich glaube bei aller Offenheit und Schärfe meiner Opposition nirgends meiner dankbaren Verehrung für Schleiermacher untreu geworden zu sein.

Gegen diese Versicherung könnte man mir dasjenige einwerfen, was ich in demselben Jahre über Schleiermachers Ansicht des kirchlichen Symbols gesagt habe und was ich auch hier aus dem Grunde wiederhole, weil es meine Ansicht über die Dogmatik in historischer Beziehung erläutert und weil noch eben gegenwärtig der Streit über die Symbolik zwischen der protestantischen und katholischen Kirche heftig geführt wird. Es kam aber damals darauf an, zu zeigen, wie Schleiermachers dogmatische Grundansicht, die Unbestimmtheit des Abhängigkeitsgefühls und die Stellung, welche er der Dogmatik in der historischen Theologie gibt, wo er sie in die Relativität des in's Unendliche fortlaufenden Bildungsprocesses wirft, ihn zu einer solchen Laxität verführen konnte. Wo durch das Gefühl die Individualität zur Absolutheit erhoben ist, da darf man sich über die Consequenz nicht wundern, welche aus seiner Biegsamkeit eine Auslegung hervorlockt, die von der Moralität nicht gebilligt werden kann, über welche aber der Fühlende sich in sofern erhaben weiß, als ja überhaupt nichts Positives existirt, welches seiner frommen Eigenthümlichkeit absolut entsprechend wäre; muß

er also nicht beständig von seiner Wahrheit gegen andere Wahrheiten etwas aufopfern? Hier kommt das Ironische, Haltlose, rein Subjective der Schleiermacherschen Dogmatik factisch so unumwunden zu Tage, daß schon um deswillen das Andenken an diese Aeußerung fortleben wird. Kleinlich wäre es, auf Schleiermachers Persönlichkeit selbst aus solchen Bekenntnissen Schlüsse zu ziehen. Solche gehässige Insinuationen müssen auch von den Manen des theuren Mannes zurückgewiesen werden und ich denke, Schleiermachers Stimmung, welche ihn damals beherrschte, richtig gezeichnet zu haben.

Ich wurde seit jener Zeit mannigfach aufgefordert, meine Kritik über Schleiermacher besonders herauszugeben. Ich widerstand diesen Aufforderungen, bis in den letzten zwei Jahren die Stimmen über Schleiermacher sich so vervielfältigt haben, daß ich der Wissenschaft einen Dienst zu leisten glaube, wenn ich eine von Neuem durchgearbeitete Ausgabe derselben veranstalte, denn das Verdienst meiner Kritik liegt eben in dem Streben, von dem Hegel'schen System aus das Schleiermachersche zu begreifen.

Als Schleiermacher 1834 starb, blieb wohl kein gebildeter Deutsche ohne die tiefste Mitempfindung. Es war eine allgemeine Trauer. Unsere Zeit ist nicht mehr dazu geeignet, glänzende Individuen als weithin herrschende Auctoritäten hervorzubringen. Die Aristokratie der Bildung verschwindet immer mehr in die ungeheure Bewegung der Massen. Daher die seltsame Empfindung der Deutschen, durch den Tod eines Göthe, Hegel, Schleiermacher u. A. gleichsam verwais't zu werden. Man ahnt, daß noch ungekannte neue Zustände des Lebens und der Literatur sich gestalten werden. Zunächst feierten Hoßbach, Steffens und Marheineke am Grabe, auf der Universität, in der Kirche das Andenken des großen Todten. — Fr. Lücke gab in den Theologischen Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1834, Hft. IV., sehr lesenswerthe Erinnerungen an Schleiermacher, in denen er zugleich eine Uebersicht der Leistungen des Ver-

storbenen für die Theologie mittheilte. Nur kann ich Lücke nicht Recht geben, wenn er die bekannten Aeußerungen in der Allgemeinen Zeitung über die veränderte Stimmung Schleiermachers in den letzten Lebensjahren eine zusammenhanglose, ungesalzene Rede, ja wenn er sie toll und unsinnig nennt. Denn der Verfasser will ja nicht sagen, daß Schleiermacher ein in sich ohnmächtiger Mensch gewesen sei, sondern nur, daß er sich in sich unbefriedigt gefunden habe. Ein so „gebrochenes Dasein" scheint uns in Schleiermacher von Seiten seines Systems eine nothwendige Consequenz und das Hervortreten einer stärkeren Rührung, das sehnsüchtigere sich Hinflüchten zur gnadenvollen Persönlichkeit Christi, die mystische Auflösung seines ganzen Lebens in das des Erlösers, dünkt uns gar nicht in Widerspruch mit der Thatsache zu stehen, daß Schleiermacher bis zum letzten Hauch seines Lebens klar und besonnen, ein Muster geistiger und körperlicher Frische blieb. Im Gegentheil scheint uns nur der tiefe Mensch einer solchen Erschütterung fähig, wie sie, nach vielen Beobachtungen, Schleiermachern zuletzt durchzittert zu haben scheint. Der Verfasser sagt ja auch ausdrücklich, daß Schleiermacher vielleicht selbst nicht gewußt habe, wie er zu jener Gebrochenheit in sich gekommen sei, was uns auch sehr wahrscheinlich ist. Und den Tod des Sohnes nennt er ja nur als eine der Veranlassungen, daß der schon lang in ihm lebende Widerspruch mit machtvollerer Regung hervorgetreten. Warum nun eine solche Ansicht gleich so hart als Unsinn verdammen? — Nächst Lücke's Aufsatz folgte eine kleine Schrift von Dr. L. F. O. Baumgarten-Crusius: über Dr. Fr. Schleiermacher, seine Denkart und sein Verdienst. Jena 1834. 8. Es ist darin mit treuem und zartem Sinn manches recht Gute gesagt, allein der Verfasser hat sich dadurch geschadet, daß er Schleiermachers Lehren und Wirken, seine Bildung dafür, seine Schriften u. s. f., daß er dies in einzelne Abschnitte zersplittert hat. Es fehlt der Totaleffect. — Eine ähnliche Schrift war: Friedrich Schleiermacher, die Darstellung der Idee eines sittlichen Ganzen im Men-

schenleben anstrebend. Eine Rede an seine ältesten Schüler aus den Jahren 1804—1806 zu Halle von einem der ältesten unter ihnen (Thiel), Berlin 1835, 8. Man mag daran das Verwickelte der Perioden tadeln, man mag eine gewisse philologische gern aus Cicero und Horaz sprechende Pedanterie daraus wegwünschen, das Büchlein hat dennoch einen entschiedenen Werth durch richtige Auffassung der Schleiermacherschen Persönlichkeit, welche in glänzendem Bilde und doch ohne gesuchten Schmuck daraus hervortritt. — Zu Bonn hielt Dr. K. H. Sack den Studirenden 1835 am 12ten Februar eine würdige Vorlesung zum Gedächtnisse Schleiermachers (in den Ullmann-Umbreitschen Studien. 1835. Hft. IV.).

An diese Kränze, welche mit noch anderen die gerechteste Anhänglichkeit und Bewunderung dem Grabmal Schleiemachers weihete, knüpften sich wieder kritische Arbeiten an, theils mehr als gelegentliche Aeußerungen, wie von Staudenmaier in den von ihm redigirten Jahrbüchern, von Kühne über S. als Kanzelredner, theils als eigenthümliche Arbeiten, wie das Buch von Hr. Schmid: über Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipzig 1835. 8. In dieser Kritik sind Einzelheiten ganz richtig gefaßt, allein man dürfte im Allgemeinen wohl von ihr sagen können, daß der Verfasser auf der einen Seite in Schleiermacher nicht genug hinein, auf der andern nicht genug über ihn hinaus gekommen ist. Sie ist daher auch bis jetzt ziemlich erfolglos geblieben. Mehr Aufsehen erregte eine Kritik der Schleiermacherschen Reden über die Religion im XV. Band, Hft. 6. der Röhr'schen krit. Predigerbibliothek, worin der Verstorbene in seiner Auffassung der Religion eines epikuräischen Naturalismus bezüchtigt wird. Ich habe sie jedoch noch nicht zu lesen bekommen und kann daher auch nicht wissen, wie sich dazu die Beleuchtung und Würdigung derselben von H. Karsten, Rostock 1835, die mir jüngsthin zugegangen ist, eigentlich verhält.

Ein allgemeines Interesse wurde durch die Gesammtausgabe der Schleiermacherschen Werke, auch seiner nachgelassenen Vorlesungen und Reden, erzeugt. Schnell verbreitete sich das Gerücht, man werde nur eine castrirte Edition veranstalten; man werde das Kühne, Gewagte, Freisinnige ausmärzen. Ich kann nicht wissen, was zu solchen Vermuthungen trieb. Voreilig waren sie auf jeden Fall, denn da Schleiermachers Vorlesungen in zahllosen Heften existiren, so mußten die Herausgeber die strengste Controle fürchten; man hätte also, ohne im Voraus zu verdächtigen, doch erst die That selbst abwarten sollen, welche jetzt schon sehr erfreulich mit der Herausgabe der akademischen Reden und der philosophischen Sittenlehre hervorgetreten ist. Aber man wollte auch wissen, daß Schleiermachers Briefe über Schlegels Lucinde nicht in die Sammlung würden aufgenommen werden. Mir scheint hier ein gefährliches Mißverständniß obzuwalten und ich bin überzeugt, daß dasselbe, wenn man den bösen Willen, der dabei mit im Spiel ist, subtrahirt, die Unkenntniß der Sache, wie so oft, zur Urheberin hat. Schlegels Lucinde ist ein Buch, worin sich eine kränkliche, raffinirte Wollust und eine großartige Anschauung der Liebe auf seltsame Weise verschwistert haben. Aechtes Gefühl für das Wesen der Liebe und sinnliche, ihres Zweckes nur zu sehr bewußte Lüsternheit sind hier so wunderlich verbunden, daß die Zwitterschaft kräftiger Ueberfülle und genußsüchtiger Impotenz oft bis zur Monstrosität aufschwellt. Auch die Sprache theilt diese Heterogenität. Aus diesem Tragelaphen machte Schleiermacher eine uranische Aphrodite. Seine Briefe scheinen mir, ich mag ihre Betrachtung anfangen wie ich will, großer Berücksichtigung werth. Ich frage Alle, welche sich mit der Moralwissenschaft gründlicher beschäftigen, ob nicht die Art und Weise, wie die Liebe von Seiten ihres sinnlichen Elementes behandelt zu werden pflegt, wahrhaft die partie honteuse dieser Wissenschaft ist, ob sie nicht hier in knabenhafter Unerfahrenheit blöde, triviale Worte stammelt? Theils huscht man leichtsinnig darü-

der fort, theils verfällt man in eine oberflächliche, wenn auch noch so gut gemeinte, Pruderie. Der Gegenstand ist höchst schwierig, allein dies im Durchschnitt geistlose Ignoriren kann unmöglich das Rechte sein. Hier dünkt mich nun Schleiermachers Entwicklung des Begriffs der Schamhaftigkeit eine Lücke zu füllen und, selbst im Schiefen, zu weiteren Entwicklungen auf's Beste die Hand zu bieten. Weil er seine Ansichten auf die Lucinde pfropfte und weil er späterhin wahrscheinlich das Buch, das so viel in ihm angeregt hatte, was sein war, mit ruhigeren, strengeren Augen betrachtete, mochte er, um nicht dem auf diesem kitzlichen Gebiet so leicht namentlich bei Geistlichen aufkeimenden Mißverstande ausgesetzt zu sein, diese Briefe gewissermaßen stiefväterlich verleugnen. Es ist nur zu bedauern, daß der neue Herausgeber (dessen Befugniß zur Herausgabe nicht dem literarischen Forum, sondern dem Civilgericht angehört) durch seine von krankhafter Gereiztheit und fanatisirendem Uebermuth übersprudelnde Vorrede theils das Gute, was er selbst gibt, unwirksam gemacht, theils den Blick auf gar nicht mit der Sache zusammenhängende Persönlichkeiten hingelenkt, theils endlich von der Lectüre der Briefe selbst das Interesse mehr auf Schlegels Lucinde hingezogen hat. Seine Jugendsünde hat er selbst schon bereut. Er will zwar noch nichts vom Inhalt der Vorrede aufgeben, aber er beklagt doch schon bußfertig den athemlosen Ton, worin er sie geschrieben und es ist somit zu hoffen, daß er, bei seinen großen Talenten und dem harten Widerstande, der ihn betroffen, auch allmälig zu einer tieferen und gründlicheren Erkenntniß des Christenthums und seiner Moralität gelangen werde. Soll nun aber die Jugendsünde des Herausgebers Veranlassung werden, jene Briefe auch fernerhin noch als eine Jugendsünde Schleiermachers anzusehen? Sollen sie nicht, auch dann selbst, wenn sie eine Verirrung waren, nothwendig sein, uns ein allseitiges Bild von ihm zu entwerfen? Soll nicht ihr Kern der Wissenschaft zu Gute kommen? Ich erinnere mich nicht, irgendwo eine ernstere Betrachtung der Briefe in dieser Hin-

sicht gelesen zu haben und fürchte eben daher hier dasselbe Mißverständniß, wie mit anderen Producten, z. B. Diderot's Schriften; weil sich einmal ein gewisser Verruf traditionell an ihre Fersen angeheftet hat, weil ein Anathema über sie ausgesprochen, so ist jeder ängstlich, in solcher Gesellschaft betroffen zu werden. Man spricht daher gedankenlos nach, ohne durch eigene Kenntniß die Sache begriffen zu haben. Man verdammt ebenfalls, nur um keinen Zweifel an die eigene Reinigkeit aufkommen zu lassen. Ist eine solche selbstgefällige Unwissenheit, welche dennoch mit dem scharfrichterlichen Schwert sich bewaffnet, nicht auch eine Versündigung an der Wahrheit? Ist sie nicht ein Heiligsein auf Kosten Anderer?

Auf den Tumult, welchen die eben besprochenen Briefe, weniger also durch sich, denn durch ihre neue Einführung erregten, folgte ein neuer, der freilich nicht, wie dieser, mit Persönlichkeiten anfing, wohl aber damit zu enden scheint: F. C. Bauer in seiner Christlichen Gnosis, Tübingen, 1835, gab S. 626—668. eine Darstellung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Ich darf mich freuen, diesen eben so gelehrten als tiefdenkenden Theologen in den meisten Puncten mit mir einverstanden zu sehen. Auch er ist übrigens, wie auch der selige Usteri und ich selbst, nur jeder in seiner eigenthümlichen Weise, von dem Schleiermacherschen System allmälig zum logisch-speculativen Standpunct übergegangen. Eins der gelehrtesten und interessantesten Werke Bauer's, seine Darstellung der Naturreligionen, ist vielleicht die geheime Loslösung desselben von Schleiermacher gewesen. Denn er legte demselben noch die ganze Construction seiner Glaubenslehre als leitenden Schematismus unter; allein die innere Vielseitigkeit des darunter subsumirten concreten Stoffs nöthigte ihn oft zu anderen ergänzenden Analysen und zu neuen, nicht aus Schleiermacher abzunehmenden Combinationen. Doch es gehört nicht hierher, diese Hypothese noch weiter zu verfolgen. — Gleichzeitig mit Bauer's Gnosis erschien in Tübingen das Leben Jesu von D. F. Strauß.

Strauß. Es ist unstreitig eine fast directe Emanation der Schleiermacherschen Theologie, temperirt durch das Studium der Hegelschen Philosophie. Höchst gespannt muß man auf das Leben Jesu von Schleiermacher sein, welches dessen Nachlaß bringen wird, denn es wird sich darin zeigen, wie weit Strauß mit Schleiermacher selbst auch kritisch und exegetisch, nicht blos dogmatisch, übereinstimmt. Strauß hat in seiner dogmatischen Schlußabhandlung das Mangelhafte der Schleiermacherschen Christologie nachzuweisen gesucht und gemeint, daß ich ihr Unrecht gethan habe, da am Ende die Christologie, wie ich sie in meiner theologischen Encyklopädie im flüchtigen Umriß angedeutet habe, auch auf eine vage Allgemeinheit, auf ein Allegorisiren in der gegenseitigen Entäußerung der göttlichen und menschlichen Natur hinauslaufe. So sehr mich nun das Straußische Werk durch seine wissenschaftliche Consequenz, durch die kaltblütige Entschlossenheit und Aufrichtigkeit seiner Kritik erfreut hat, so glaube ich doch, daß er sein Resultat nicht wird festhalten können. Er ist aus der Hegel'schen Religionsphilosophie in den Schleiermacherschen Standpunct zurückgefallen, statt ihn entschieden zu überwinden. Ich sehe den Grundfehler der Straußischen Auffassung darin, daß er die Subjectivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menschheit, will gelten lassen. Aber das Wesen der Idee schließt gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum, als dieser einzelne Mensch, in sich. Die Vollendung der Realität in Christo ist daher in ihm, dem einzelnen Menschen, wirklich gewesen: die göttliche Natur hat sich auch actu als die Wahrheit der menschlichen bewiesen. Strauß wolle nur bedenken, daß sein Gedanke, in der Menschheit Christum zu sehen, den er S. 735. im zweiten Theil so schön ausspricht, erst durch die Vermittelung der absoluten Menschwerdung Gottes volle Wahrheit erhält und keineswegs aufgehoben wird. Christus ist kein Collectivum von Prädicaten, welche der Geist der Menschheit ihm zuertheilt hätte: er ist die concrete Einheit

derselben und „hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein." Christum als den leibhaftigen Gottmenschen zu wissen, ist keine anerzogene Gewohnheit unserer Bildung, es ist die Nothwendigkeit der Idee selbst. Alle Widersprüche, welche seine äußere Geschichte liefert, die Unbedeutendheit so mancher Wundererzählungen, das Klaffende, Unzusammenhängende der Tradition u. s. f. kann man gern zugeben; ja man muß es, wenn man nicht einen Selbstmord der Intelligenz begehen will; aber dadurch kann die Sache an sich, die Wirklichkeit der Idee in der Erscheinung, nicht verletzt werden. Es ist ein pueriler Kleinmuth Vieler unserer Zeitgenossen, zu meinen, daß die Wissenschaft das Christenthum als ein Antichrist zerstören, nicht, selbst im Zweifel und durch ihn, verherrlichen werde. Welche Schlaffheit des Glaubens, darüber sogleich den Kopf zu verlieren und den Untergang der Welt als eines Sodom und Gomorrha auszuschreien! Was der Anfang des Johannesevangeliums und der Johanneischen Episteln ausspricht, dieses **unmittelbare Ueberzeugtsein**, was auch Thomas, der Zweifelnde, erfahren mußte und was im Sacrament des Abendmahls zu ewiger Gegenwart für uns geworden ist, diese innige Gemeinschaft mit Christo, wird alle Stürme der Kritik überleben.

Wir sagen dies nicht, das Werk von Strauß im Geringsten zu beeinträchtigen; noch weniger, um dadurch auf Schleiermacher einen Schatten zu werfen; vielmehr stimmen wir Strauß mit vollem Herzen bei, wenn er sagt, daß Schleiermacher seinen Christus für den wahrhaften, auch historischen, gehalten habe.

So viel hätte ich in dieser Vorrede über Schleiermacher, mein Verhältniß zu ihm und sein Verhältniß zur jetzigen Wissenschaft zu sagen. Ich kann aber nicht schließen, ohne noch einen Blick auf unsere nächste Zukunft zu werfen. Die **Evangelische Kirchenzeitung** hat die Hegel'sche Phi-

losophie in dem Vorwort zum Jahrgang 1836 auf eine Weise angegriffen, die sehr bedenklich machen muß, weil darin Insinuationen enthalten sind, welche die Regierungen gegen sie mißtrauisch machen sollen. Die ernsten Bestrebungen von unbescholtenen Männern, wie v. Bohlen, Strauß und Vatke, werden als Rückschritte der Zeit zu einem desorganisirenden Unglauben bezeichnet; die Hegel'sche Philosophie in Pausch und Bogen als Pantheismus verurtheilt; Hegel als Belial, seine Anhänger als Unreine, als dem Satan Verfallene charakterisirt; es wird nicht undeutlich zu verstehen gegeben, wie gefährlich es sei, Männer als Lehrer der Jugend wirken zu lassen, welche vielleicht mit Französischer Frivolität u. s. w. sympathisirten; es wird versichert, daß im Fetischdienst mehr religiöser Gehalt zu finden sei, als im Hegel'schen System; endlich, es würde demselben vor dem göttlichen Gerichte erträglicher gehen, wenn es nur spielte und nicht so bestimmt wüßte, was es wollte.

Gott sei Dank! Ich hoffe, daß die Hegelsche Philosophie weiß, was sie will und auch, daß sie will, was sie weiß.

Wenn wir Hegelianer auf eine so empörende Manier behandelt werden, wenn man durch Aufreizungen aller Art die Böcke von den Schaafen, die Kinder des Lichts von den Weltkindern, die Auserwählten von den Ungerechten gewaltsam scheiden will, wenn Hegels Religionsphilosophie den Pietismus so wenig von seinem Feldgeschrei des Pantheismus hat zurückbringen können, wenn das Verketzern von Universitätslehrern, das nach dem Proceß gegen Wegscheider und Gesenius einzuschlummern schien, wieder auftaucht, nun, so werden heiße Schlachten geschlagen werden müssen. Die Wissenschaft wird für ihr Leben fechten und die Frömmelei wird erfahren müssen, daß es Dinge nicht blos zwischen Himmel und Erde, sondern auch im Himmel und auf Erden gibt, von denen sie sich nichts träumen läßt.

Die jüngste Zeit hat uns in Frankreich wie in Deutschland genugsam belehrt, wie wahr das Wort der Schrift ist, daß wir Rechenschaft geben müssen von jeglichem unserer Worte. Wachen müssen wir mehr als je, um nicht in fleischliche Sicherheit weder einer Bibliolatrie noch einer Systemvergötterung hinein zu gerathen. Kämpfend wird ein Jeder seinem Herrn stehn oder fallen!

Königsberg, am 29sten Februar 1836.

Karl Rosenkranz.

Die Dogmatik Schleiermachers ist so sehr der Culminationspunct seiner theologischen, ja in Bezug auf die Richtung, die er der Frömmigkeit Vieler unserer Zeitgenossen gegeben, seiner kirchlichen Wirksamkeit, daß uns für ihre Betrachtung erlaubt sein muß, von ihr rückwärts zu gehen, um ihr Verhältniß innerhalb seiner vielseitigen Thätigkeit überhaupt zu erkennen, soweit in der Kürze eine solche Darlegung thunlich ist.

Wir treffen Schleiermacher, nachdem er aus der stillen, in seinem späteren Leben oft rührend durchdringenden Innigkeit seiner Herrnhutisch abgeschlossenen Jugendzeit herausgetreten war, zuerst in jener schönen Periode unserer Literatur, wo eine allgemeine Krisis das Leben in jedem Gebiet erschütterte und die Zeit, alle ererbte Grenzsteine verrückend, mit den höchsten Erwartungen schwanger ging. Der hölzerne Dogmatismus, welchen die Wolfische Schule in weiter Ausdehnung begründet hatte, wurde durch den Kriticismus bekämpft; Natur und Geschichte zogen den Schleier von sich, mit welchem der dürre Verstand sie verkleidet hatte; die Kunst sollte Gott auch als den Gott der Schönheit einheimisch machen im menschlichen Geschlecht und entfaltete viele ihrer schönsten Blüthen. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Göthe, Schiller, Tieck, Novalis, die Schlegel, die Humboldt's, Jacobi u. s. w. wirkten in gegenseitiger Ergänzung. Jena war der merkwürdige Mittelpunct einer poetisch-philosophischen, wie Heidelberg nach ihm der einer romantisch-historischen Begeisterung. Schleiermacher wurde von jeder dieser Regungen ergriffen und erwarb sich eine ungemeine Empfänglichkeit für alles Bedeutende in jeder Sphäre. Alle Kenntniß und Fertigkeit, die ihm von Außen geboten ward, suchte er sich anzueignen und für die Darstellung seines Dichtens und Trachtens eine künstlerische Form zu gewinnen. Das Gefühl, umbildend auf seine Zeit wirken zu

wollen, durchzog ihn im Innersten. In dieser Empfindung der eigenen Kraft und der erglühenden Begeisterung für eine Wiedergeburt des gesammten Daseins legten sich die Elemente zurecht, deren Ausarbeitung das thätige Leben des Mannes erfüllten.

Die Richtung auf die Erforschung der Griechischen Philosophie ist das eine dieser Elemente. Wir wissen, was dieser Zweig der Literatur Schl. verdankt. Die Sammlung der Fragmente des Herakleitos im Buttmannischen Museum, die nähere Würdigung des vernachlässigten Diogenes von Apollonia und des Anaximander, eine philologische Untersuchung über des Aristoteles Nikomachische Ethik, die Charakteristik des Sokrates als Philosophen, endlich die Anordnung, Erläuterung und zum großen Theil vollendete Uebersetzung der Platonischen Dialoge sind die ehrenwerthen Früchte dieser Tendenz. Anreihen läßt sich daran die Abhandlung über die verschiedenen Methoden des Uebersetzens, als worin er selbst den Maaßstab seiner meisterhaften Uebertragung dargeboten hat.

Auf diesem philologischen Felde hat Schleiermacher besonders seine Gelehrsamkeit gezeigt. In einem andern Element, in der wissenschaftlichen Erkenntniß des Sittlichen, hat er mehr die Natur seines Philosophirens zu Tage gegeben, eines Reflectirens über gegebene Gedankenbestimmungen, eines Aufdeckens ihrer Einseitigkeiten und eines Schematisirens analoger Definitionen. Er begann seine Arbeit auf diesem Gebiet mit einer Kritik aller bisherigen ethischen Systeme. Ihr Resultat war, daß die schon entwickelten Gestalten der Wissenschaft die Idee des Ethischen noch nicht vollendet hätten, weder erschöpfend in der Auffindung des Princip's, noch consequent und genügend bei Durchführung des Princips in der Totalität seiner detaillirten Bestimmungen. Somit forderte diese Kritik eine positive Ergänzung, welche sie bei den Begriffen der Pflicht, der Tugend und des höchsten Gutes nur sparsam und schwankend andeutete. Diese systematische Organisation der Ethik hat Schleiermacher bisher nur fragmentarisch in einzelnen Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften gegeben: in den Untersuchungen

über die wissenschaftliche Behandlung der Begriffe der Tugend, der Pflicht, des Erlaubten und über das Verhältniß der Ethik zur Naturwissenschaft, wobei eine besondere Hinneigung zum Schellingschen Systeme auffällt, indem die Entfaltung des Sittlichen der des Physischen so parallel gestellt wird, daß beide Seiten als nur mit einander progressiv gesetzt werden sollen. An diese Abhandlungen schließen sich noch andere an, welche nicht die Moralität, sondern die Politik im Auge haben, z. B. die Schrift über die Einrichtung der Universitäten, die Abhandlung über Auswanderungsverbote, über den Begriff der verschiedenen Regierungsformen, worin das stete Uebergehen des Demokratischen, Aristokratischen und Monarchischen in einander und das Ungenügende der antiken Staatsformen für die politischen Verhältnisse der modernen Welt, besonders für die constitutionelle Monarchie, gezeigt wurde u. s. f.

Das dritte und größte Element Schleiermacher's ist die Religion. Hier blieb er nicht bei vereinzelten Aufgaben und bei dem Wankendmachen vorgefundener Ansichten stehen, wie bei dem Ethischen, sondern hier erhob er sich zum Umfang und zur positiven Einheit eines Systems. Wir sehen ihn für die Religion in dreifacher Weise thätig: praktisch, rhetorisch und scientifisch. Im Praktischen hat er auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse, je nach den von der Zeit gebotenen Veranlassungen, einen großen Einfluß zu äußern sich bemüht. Wir übergehen die Polemik, in welche er darüber, bis auf diesen Tag herunter, mit Anderen sich einließ und erinnern nur an seinen liberalen Aufsatz über das bindende Ansehen der symbolischen Bücher bei Gelegenheit des Reformationsfestes und an sein Gutachten als **Pacificus sincerus** über die Königlich Preußische Agende, bei dem Schwanken, besonders der reformirten Gemeinen, über ihre Annahme. — Dieser Eifer, das kirchliche Interesse wahrzunehmen und die christliche Gemeinschaft, seiner Ansicht gemäß, in ihrer Eigenthümlichkeit für sich zu erhalten, zeigt sich auch in den Predigten. Bevor er den ersten Band herausgab, bewährte er sich propädeutisch, in Gemeinschaft mit S. G. Sack, als geschickten Uebersetzer der Predigten von

Blair und Fawcet. Seine eigenen Predigten sind nach und nach zu einer nicht geringen Zahl herangewachsen und bleiben sich in ihrer Ruhe und Eleganz ziemlich gleich, nur daß, was den Inhalt betrifft, die früher direct ausgesprochene moralische Weltansicht allmählig einen mehr dogmatischen Hintergrund sich anzueignen strebt; nach anfänglicher Betrachtung isolirter moralischer Zustände und Verhältnisse ist Schleiermacher erst das christliche Familienleben, dann das kirchliche Jahr in seinen Momenten auf meisterhafte Weise durchgegangen. Neben diese Predigten sind als rhetorische Producte die Monologen, die Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern und die novellenartige Erzählung, die Weihnachtsfeier zu stellen; sie machen einen eigenen Kreis für sich aus, der tiefer unten zur Sprache kommen wird. — Die Reden bilden bei Schleiermacher den Uebergang vom Rhetorischen in das Scientifische. Seine Weltansicht hatte er einmal fixirt und suchte sie nun auch in der Wissenschaft der Religion, in der Theologie, zu realisiren. Von gelehrten Arbeiten im engeren Sinne gab er hier nur eine dogmenhistorische Abhandlung über den Sabellianismus in der von ihm mit de Wette und Lücke angefangenen theologischen Zeitschrift, eine kritische Untersuchung über die Aechtheit des ersten Paulinischen Briefs an den Timotheus und eine kritische Exegese vom Evangelium des Lukas. Diese letztere Arbeit, worin er die Hypothese eines sogenannten Urevangeliums scharfsinnig bekämpfte, ist vorzüglich anziehend, weil sie uns in die engste Anschauung einführt, welche sich Schleiermacher von Christus gebildet hat. Wir nehmen darin eine außerordentlich zarte Fügsamkeit der Phantasie wahr, auf alles Besondere zu achten, welches sich hauptsächlich in der Darstellung der letzten Reise Christi nach Jerusalem offenbart. Aber es ist auch nicht zu leugnen, daß er durch die Vertiefung in das Particuläre der Persönlichkeit, in das Materielle der den Augenblick bedingenden Umstände häufig in eine gewisse Kleinlichkeit verfällt, über deren Exposition er den Gott im Menschen ganz vergißt und sich zu den wunderlichsten Erklärungen und Vermuthungen hintreibt. Ein durchgreifender und gut gehaltener Zug seiner

Auslegung ist die Opposition gegen das Wunderbare, bei welchem er in Auffindung factischer Widersprüche oft recht glücklich ist, z. B. was die Empfängniß, Geburt und Jugend Christi angeht. In Auffassung der Parabeln dagegen hat ihn sein philologischer Scharfsinn oft ganz mißleitet, namentlich beim Begriff der Parabel vom ungerechten Haushalter, die er, seltsam genug, ganz historisch nimmt und den dogmatischen Gehalt ganz bei Seite schiebt. Viel bedeutender ist, was er für die systematische Theologie unternommen hat; zuerst die encyklopädische Darstellung des gesammten theologischen Studiums; sodann die Gliederung der Christlichen Glaubenslehre selbst, nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche, die nun bereits in einer neuen Bearbeitung vor uns liegt.

Mit diesen flüchtigen und äußerlichen Umrissen wollten wir nur an die vielen und mannigfachen Bestrebungen Schleiermacher's erinnern. Etwas Anderes ist es, das eigentlich Lebendige darin, die so vielfache, so verschiedene Aeußerungen in Einheit zusammenhaltende Kraft zu verstehen. Wir müssen uns, indem wir dies kürzlich versuchen, unserer Aufgabe gemäß, auf die Theologie beschränken. Wir vermeiden dabei jede Weitläuftigkeit und ergreifen nur das Nothwendige, da das Allgemeine der verschiedenen Standpuncte, deren wir erwähnen müssen, sonst schon oft und hinreichend auseinandergesetzt ist.

Die Schleiermachersche Theologie hat ein wesentliches Verhältniß nach zwei Seiten hin und damit den Widerspruch gegen beide. Die eine ist die historische, die andere die speculative. Das historische Princip ist bedingt durch die Particularität einer Kirche, durch die Bestimmtheit ihres Lehrbegriffs, in allgemeinster Beziehung durch die heilige Schrift, deren Autorität die Evangelische Kirche von menschlicher Willkür befreiete und zur selbstständigen Erfassung des göttlichen Wissens und Wollens reinigte. Ob dieser vorgefundene Inhalt mehr rationalistisch oder mehr supernaturalistisch behandelt wird, macht freilich einen Unterschied. Der Rationalist sucht bei seinem dogmatischen Verständniß das Positive des Geschichtlichen zu entfernen und von der autonomischen Vernunft durch Kritik, durch Moralisiren und

Symbolisiren abzustreifen. Der Supernaturalist sucht das Positive zu erhalten und die Tradition, sei sie auch noch so seltsam, auf jede Weise anzuerkennen. Ohne ein Gegebenes sich vorauszusetzen, was verneint oder bejaht wird, ist der eine so leer als der andere. Daher ist die scientifische Darstellung in beiden Fällen eine formelle Synthesis der Gelehrsamkeit und des raisonnirenden Verstandes. Es ist eine trübe Confusion des historisch Gegebenen und des äußerlichen, lose reflectirenden Denkens, welche die Dogmatik zu einem wahren Chaos der heterogensten Gesichtspuncte zusammenmischt. Exegese, Kirchen- und Dogmenhistorie, Wolfische und Kantische Philosophie und die Sätze der symbolischen Bücher schwanken in diesem Bachanal des Verstandes so entsetzlich durch einander, daß man in der heillosen Verwirrung nur sich als den consequenten Faden übrig behält. Der Ingrimm, mit welchem Daub's Werk von der Selbstsucht in der dogmatischen Theologie jetziger Zeit aufgenommen worden, die ungestüme Hastigkeit, mit welcher man ihm den Verwurf der Selbstsucht als einen Hegelomanen zurückzugeben suchte, beweist nur zu sehr, daß er leider Recht hat. Und forderte seine Schrift nicht ein gebildetes Denken heraus, so würde die Empörung noch allgemeiner sein, weil man sich noch tiefer getroffen fühlen würde, während jetzt Viele Vieles nicht verstehen.

Dieser Bildung der Dogmatik gegenüber geht das speculative Princip davon aus, daß der Geist an und für sich ungetrennt die Wahrheit und das Wissen derselben sei und daß der Mensch Gott in und durch ihn selbst zu erkennen vermöge. Um sich zu solcher Erkenntniß Gottes zu erheben, muß der Mensch sich selbst in seiner Subjectivität überwinden und sich ihrer entäußern; umgekehrt entäußert Gott in demselben Act für den Erkennenden sich seiner selbst, macht sich ihm offenbar und geht in den ihn denken wollenden Menschen ein. Die Schrift drückt sich über diese Einigung so aus, daß Gott sich uns nahet, wenn wir uns zu ihm nahen. So nur ist eine absolute Erkenntniß Gottes wirklich, weil Gott sich selbst im Menschen und der Mensch sich in Gott offenbar wird. Das speculative Princip hat also das Wissen Gottes von sich selbst zu seinem Anfang

und zu seinem Ende und scheint der Schrift nicht zu bedürfen, welche Kühnheit, oder richtiger, welchen Frevel weder der Rationalismus noch der Supernaturalismus ihm vergeben können, weil beide darin einig sind, daß die menschliche Vernunft Gott, das an und für sich Unendliche, nicht zu erkennen vermöge. Aus sich kann sie das auch nicht, sondern nur, wiefern sie ein Vernehmen des Wissens ist, welches Gott von sich selbst hat. So aber ist sie als menschliche dennoch die göttliche. Daub begründete unter den Deutschen die speculative Theologie von Neuem durch seine Theologumena, ein wegen seiner Tiefe und Schwierigkeit und um der Lateinischen Sprache willen zu wenig beachtetes Buch. Schrift und kirchliche Lehre tritt bei ihm nur als Erscheinung der göttlichen Lehre auf, welche als das in sich ruhende Wesen sich selbst der Begriff ist. Weil die Wahrheit sich ihr selbst der Grund ist, ist die Schrift u. s. w. nicht Grund, nur Zeugniß der Wahrheit. Seitdem hat Hinrichs in seinem der Theologie so gut wie unbekannt gebliebenen Buche: „die Religion im innern Verhältniß zur Wissenschaft“ die Nothwendigkeit dieses Standpunctes zu beweisen und Marheineke die Dogmatik, ihm gemäß, in allen ihren Artikeln umzubilden gestrebt.

Welcher andere Standpunct ist nun außer dem über das Gegebene reflectirenden und außer dem im reinen Begriff der Sache sich bewegenden noch möglich? Offenbar nur ein solcher, wo der Einzelne sich selbst in seiner Individualität Gegenstand der Beobachtung wird. Gott wird hier, im Gegensatz zur speculativen Erkenntniß, in dem Menschen durch den Menschen erkannt; der Mensch erkennt Gott nicht in Gott, sondern nur in sich. Dieser Standpunct ist der des Gefühls oder, wie Schleiermacher es nennt, der unmittelbaren Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Denn dieser ist nicht, wie der historische, durch ein Gegebenes bedingt, dessen Einfluß er von sich abzuweisen oder dem er sich zu unterwerfen hätte. Auch ist er nicht, wie der speculative, durch freie Vernichtung der Subjectivität, sondern eben durch die Empfindung des Subjectes und durch die hinzutretende, der Empfindung äußerliche Reflexion, sich

so oder so zu finden. Dies Princip ist also **empirisch**. Allein, weil die Erfahrung das Subject in seinem absoluten Zustande, in seiner Frömmigkeit, belauschen will, so hat es die Anlage zum **Mystischen**; es stößt auf den Widerspruch, die endliche Natur in den Momenten ihrer Vereinigung mit der ewigen zu erfassen. Das Absolute wird nicht absolut, nur in der Relativität eines menschlichen **Zustandes** erkannt. Ebenso wird das Subject in Beziehung auf das von Außen Gegebene **skeptisch**, weil es bei der Reflexion über sich Vieles, was die Tradition enthält, in sich, in seinem besonderen, zur Gestalt reinen Gefühls abgeschlossenen Wesen **nicht findet** und daher die Wahrheit des Ueberlieferten, wo dasselbe mit dem Gefühl nicht consonirt, zu bezweifeln gedrungen ist: dieser **Zweifel** trifft daher Alles, was dem unmittelbaren Gefühl als ein Nicht-Unmittelbares sich entzieht.

Daß Schleiermacher diesen Standpunct, welcher den Gott im Menschen so zu sagen untertaucht, ergriffen, und, so weit die Beschränktheit des Standpuncts es zuläßt, sogar systematisch entfaltet hat, ist das große Verdienst seiner Arbeit, wofür ihm besonders diejenigen zu danken haben, welche dasselbe Princip in der Religion und ihrer Wissenschaft annehmen zu müssen glauben. Durch den Ernst seiner Arbeit ist denn doch diese dunkle Welt zu einem Verstande gekommen, der die Erkenntniß ihrer Einseitigkeit möglich macht. Zwar protestirt er in seiner neuen Vorrede ausdrücklich gegen die Ehre, ihn zum Haupt einer Partei zu machen. Allein wenn er auch für sein Theil sich lossagen will, so müssen wir ihm dennoch wider seinen Willen diese Ehre von Neuem vindiciren, ohne dabei ihn mit dem Haufen jener seichten Theologen zu vermengen, welche das Gefühl für ihren Standpunct erklären, mit dieser formellen Declaration aber genug gethan zu haben vermeinen, ohne sich auf irgend eine Entwickelung und Durchführung einzulassen. Von allen diesen wissenschaftlich Unmündigen ist Schleiermacher absolut und rühmlichst zu unterscheiden. Aber wenn er durch seinen Standpunct eine bestimmte Tendenz zu einer hohen Stufe der Bildung erhoben hat, wenn er zwischen der verständig gelehrten und speculativen Theologie als ein selbstständiges Element erscheint, wenn er im

Kreis der Gestalten unseres gegenwärtigen Geistes als ein nothwendiges Glied des Ganzen dasteht, so ist, trotz dieser Bedeutsamkeit, sein dogmatisches Princip und dessen Ausbildung kein Letztes, kein solches, bei welchem die Wissenschaft beharren könnte und müßte. Der weitere Verlauf unserer Kritik wird den Beweis für diese Behauptung liefern.

Für die Dogmatik selbst muß man bei Schleiermacher drei Epochen unterscheiden, in denen sie nach und nach so geworden ist, wie sie nun vor uns liegt. Diese Epochen könnte man so unterscheiden, daß Schleiermacher in der ersten sich mit der Philosophie in Identität befunden, in der zweiten sie zwar noch an die Spitze der Theologie gestellt, jedoch diese schon sehr von ihr abgesondert, in der dritten endlich positiv die Theologie von der Philosophie geschieden habe. Dabei ist aber zu bemerken, daß man, ihm gegenüber, in einer gewissen Verlegenheit ist, von der Philosophie zu reden, weil man seinen Begriff der Philosophie nicht kennt: denn er philosophirt auch, nur auf seine Weise (wie ihm denn von Andern, z. B. von Wegscheider zum Vorwurf gemacht ist, er mische zu viel Philosophie in die Dogmatik ein). Es finden sich bei ihm Anklänge aus fast allen Systemen, am meisten aus Spinoza, Kant, Jacobi, Fichte und Schelling. Aber, ohne sie zu nennen, rafft er von ihnen jetzt diese, jetzt jene Kategorie auf und nie hat er weder einem bestimmten System sich ganz hingegeben, noch selbst ein eigenthümliches erzeugt, so daß man, was diesen Punct betrifft, bei ihm, dem immer Philosophirenden, dennoch ganz im Dunkeln schwebt; er freilich hat durch solche Unbestimmtheit den scheinbaren Vortheil, jedem determinirten Gegner entschlüpfen zu können.

Die erste, gleichsam embryonische Periode der Bildung seiner Dogmatik zeichnet sich durch Keckheit, Enthusiasmus und poetisches Colorit aus und hat sich in den Monologen, in den Reden und in der Erzählung: die Weihnachtsfeier, abgeschlossen. In den Monologen, wo er das Eigene und Fremde zu differenziren nicht müde wird, zittert es wie ein Rausch vom Studium der Fichte'schen Wissenschaftslehre nach. Das Ich stellt sich hier in seiner Blöße dar, wie es, ohne irgend ein Gefühl

Verhalten des religiösen Menschen wie eine heilige Musik. Durch diese Anschauung des Universums, welche Ich selbst ist, unterscheidet sich Schleiermacher von Jacobi, bei welchem Ich das Unendliche immer außer sich hat, nach ihm als seinem Andern sich sehnt, aber als endlich nicht zur Durchdringung, nur zur Berührung mit ihm gelangt. Bei Schleiermacher ist nun die Jenseitigkeit des Absoluten allerdings verschwunden. Das Subject ist in jedem Moment der Unendlichkeit voll. Aber Alles ist auch auf diese Spitze der Ichheit gestellt, welche nicht sowohl für Gott, als umgekehrt, für welche Gott da ist. Schleiermacher ist durch diese Fiction in einer ununterbrochenen Erzeugung des Absoluten für sich begriffen, um sich zum Herrn darüber zu machen und die Freude dieses ungeheuren Eigenthums zu haben. In der dritten Rede über die Bildung zur Religion zeigte er mit sehr gelungener Persiflage die Verkehrtheit der aufgeklärten Erziehungsmethode in Verwandlung von Allem, nach dem Princip der Nützlichkeit, für den endlichen Gebrauch. Er zeigte, wie auf solche Art der religiöse Sinn, der auf das Anschauen des Universums gehe, geradezu vernichtet werde. Dieser Sinn ist nach ihm die Jeglichem ursprünglich inwohnende Anlage zur Religion. Hieran knüpfen sich Betrachtungen über die Orientalische, Aegyptische und Griechische Religion von untergeordnetem Werth. Die vierte Rede spricht über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priesterthum. Nur auf die Individualität, nicht aber auf den die Individualitäten aus ihrer atomen Sprödigkeit durch seine Einheit in sich verzehrenden Geist achtend, faßt Schleiermacher erstens die Entstehung der kirchlichen Gemeinschaft rein subjectiv, ohne alle höhere objective Nothwendigkeit. Es hat Jemand eine solche oder solche Anschauung des Universums. Er verkündigt, manifestirt sie irgendwie. Andere, in denen auch schon eine analoge Anschauung existirt, finden sich darin ausgesprochen und schließen sich daher an ihn als an einen Anknüpfungspunct an. Aus diesem wie durch einen elektrischen Schlag fortgesetzten Zusammenhang entwickelt sich eine Gemeinschaft, in welcher Jeder, der sich mitzutheilen vermag, Priester ist. — Man muß gestehen,

daß die Entwicklung der Religion in der Gestalt von Conventikeln, oder, bei größerer Ausdehnung, in der Bildung von Secten, so beschrieben werden kann; aber eine wirkliche Religion entsteht nicht so durch ein bloßes Associiren wahlverwandter Individualitäten, vielmehr aus dem Geist eines Volkes, in wiefern er des göttlichen Geistes sich bewußt wird; der Geist stiftet die Religionen. Zweitens ist nach Schleiermacher das Ergreifen seiner eigenen Unendlichkeit, (worunter aber nichts Anderes als eben jene aparte Anschauung des Universums zu verstehen ist), einer Ausbildung fähig, wodurch es gelingt, dieselbe Stimmung, wie in sich, so auch in Anderen zu bereiten, indem kunstreich die heiligen Töne so angeschlagen werden, daß sie der Andere, wie ich selbst, vernehmen, mein Urbild in sich nachbilden und der nämlichen Herrlichkeit des Universums, wie ich, genießen könne. Dies ist die Virtuosität in der Religion. So wird aber der Priester nicht in seinem wahrhaften Begriff als derjenige genommen, durch welchen die religiöse Gemeine ihren eigenen Geist sich aussprechen hört, dessen Organ der Priester sein soll, sondern der Priester hält seine Eigenheit fest und behandelt die Glieder der Gemeine mehr wie einer, der für seine Religion Proselyten werben will. Denn der Priester kann einfach und rücksichtslos der Gemeine ihren Glauben verkündigen, der Proselytenmacher aber bedarf einer gewissen Berechnung und Virtuosität, seinen Glauben bei Anderen plausibel zu machen und sich durch eine angemessene Insinuation in sie hinein zu continuiren. Wenn eine Kirche zur Darstellung und Auslegung ihres Glaubens Theologen bildet, so ist dies eine ganz andere Frage. Diese Rücksicht auf die Theologie, ein Blick auf die zu große Kunstlosigkeit, auf die Rohheit so vieler Theologen, die Erfahrung, wie Viele keine Ahnung von der Würde der Beredsamkeit besitzen, mag diese Ansicht Schleiermachers sehr geschärft haben. Drittens, weil die religiöse Gemeinschaft eine geistige, weil, nach Christi Ausspruch, das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, so sollen Staat und Kirche immer auseinander gehalten werden. Zwar will Schleiermacher keine Theokratie, wie Novalis im Sinne hatte, sondern meint den Staat anerken-

chen Theologie, wenigstens dem Keime nach, umfassen. Schleiermacher gab die Reden zuerst ohne seinen Namen heraus. Ihre Wirkung war ungemein, weil er die religiöse Philisterei, worin viele seiner Zeitgenossen versumpft waren, bitter und nachdrücklich rügte und den Verzerrungen des Absoluten in die gemeinste Endlichkeit mit männlichem Zorn, edler Gesinnung und in der prächtigsten rhetorischen Gestalt entgegentrat. Interessant ist es, daß damals schon zwei Beurtheilungen der Reden erschienen, welche sich seitdem fast nur wiederholt haben. Die eine war die im Schlegelschen Athenäum, welche besonders die rhetorische Kunst mit Entzücken pries. Obwohl nun im Athenäum auch ein Sonett auf den Hierophanten gedichtet war, der, Heiliges enthüllend, immer Heiligeres noch zurücklasse, so konnte doch die Recension nicht bergen, daß ein gewisser irreligiöser Zug durch das Ganze wehe. Allein nach der damaligen Philosophie von Fr. Schlegel war diese Irreligion eher ein Lob; weil das Schwelgen des Subjectes in der Fülle aller seiner Thätigkeit, im Genießen aller Genüsse, selbst im Verzehren der ganzen Sinnlichkeit der rechte göttliche Lebenswandel war und durch die Lucinde dem Publicum eine solche ästhetische Absolutheit auch verständlich und annehmlich gemacht werden sollte. In ihrem wirklichen Bestande wurde dagegen jene Religiosität fast gleichzeitig von Hegel begriffen, im kritischen Journal der Philosophie am Schluß der Recension über Jacobi S. 135—137. Hegel zeigte besonders, wie die Durchführung des Princips der eigenthümlichen Religiosität eine Zersplitterung der kirchlichen Totalität in lauter Gemeinchen zur Folge haben müsse; „daß die Gemeinchen und Besonderheiten ins Unendliche sich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit auseinander schwimmen und sich suchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern, deren jeder zugleich, wie billig, die Besonderheit ihrer Ansicht und ihre Eigenheit etwas so müssiges und sogar ungeachtetes sei, daß sie gleichgültig gegen die Anerkennung derselben auf Objectivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomistik alle ruhig neben einander bleiben können, wozu freilich die aufgeklärte Trennung,

Trennung der Kirche und des Staates sehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anschauung des Universums nicht eine Anschauung desselben als Geistes sein kann, weil das, was Geist ist, im Zustande der Atomen, nicht als ein Universum vorhanden ist und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelseins besteht."

Die Gespräche der Weihnachtsfeier haben mit den Reden ganz denselben Standpunct, nur daß sie gleichsam monographisch den Begriff davon auffinden wollen, was die christliche Vorstellung, daß der Gottmensch von einer Jungfrau geboren worden, für die ganze Menschheit aussage. Seine Exegese in höherem Sinne ist es also, was Schleiermacher hier in halb poetischem Gewande entdeckte. Hier findet man in concentrirter Form die Auflösung des von den Evangelien als historisch Gegebenem in das Mythische, welche später in der Kritik des Lucasevangeliums sich in's Breite auslegte.

Eine zweite Epoche in Schleiermachers theologischer Bildung wird durch seine encyklopädische Darstellung des theologischen Studiums bemerklich. Die philosophische, historische und praktische Theologie traten darin nach seiner Auffassung auseinander. Hatte man sonst Dogmatik und Moral in der Geltung des speculativen Theils der Theologie überhaupt behandelt, so machte er sie zu integrirenden Theilen der historischen, weil beide Disciplinen mit dem in's Unendliche hin sich verändernden Standpunct des frommen Bewußtseins eine immer andere Gestalt empfingen und ihrer Beziehung wegen auf eine Besonderheit der christlichen Kirche stets eigenthümlicher Natur wären, so daß nicht der Dogmatismus der Wahrheit an und für sich, vielmehr die religiöse Wahrheit innerhalb dieser vorüberfließenden Beschränktheit als individuelle ihr Gegenstand sei.

Die Aufgabe der philosophischen Theologie aber sei Apologetik und Polemik, indem beide Wissenschaften über jene für Dogmatik und Moral durch die Geschichte gesetzte Besonderheit hinausgingen, da sie die Berechtigung des Eigenthümlichen gegen andere Eigenthümlichkeiten theils zu vertheidigen, theils die Verunreinigung der bestimmten religiösen und kirchlichen In-

dividualität durch ihr widersprechende Elemente, möge diese Krankheit in Lehre, Ritus, Leben wie immer erscheinen, zu bekämpfen habe. Darum seien beide Disciplinen nothwendig die Wurzel, der Anfang des theologischen Systems überhaupt, weil sie die Vermittelung einer particulären Gestalt der Religion mit der universellen Idee derselben, oder die Identität der besonderen Religion mit der Einen und allgemeinen, historisch nicht existirenden Religion zu zeigen hätten. Was sie theoretisch leisteten, das bewähre die praktische Theologie im wirklichen Leben und daher sei diese, welche die Empfindung der religiösen Unlust zu tilgen und die der Lust zu fördern arbeite, die Rückkehr in jenen Anfang, denn die allgemeinen Begriffe, welche Apologetik und Polemik, abgesehen von ihrer speciellen Durchführung in gegebenen Fällen, zum Gegenstand hätten, seien Offenbarung, Weissagung, Wunder, Heterodoxie, Häresis, Schisma u. s. w.

Von dieser Zeit an verwickelte Schleiermacher sich immer bestimmter in den Widerspruch, die Theologie philosophisch begründen und sie nichts desto weniger von der Philosophie unabhängig machen zu wollen. Das Product dieser dritten Epoche seiner völligen Entzweiung mit der Speculation ist die Dogmatik. Diese Spannung gibt sich auch in den Anmerkungen kund, welche er jetzt den neuen Ausgaben seiner Reden hinzuzufügen für nöthig hielt. Zwar haben diese Annotationen meist die Form einer Antikritik gegen gemachte Ausstellungen, aber sie haben auch den Charakter, Manches, was paradox, oder in jugendlichem Drang mit vornehm prophetischer Gewißheit, oder in rednerischer Gluth übertreibend gesagt war, zu mildern und so die Differenz, die zwischen den Reden und der Dogmatik da ist, hinwegzunehmen. Die Bestimmtheit des kirchlichen Lehrbegriffs, wie wenig Schleiermacher auch von Seiten seines frommen Gefühls darauf geben mochte, forderte doch jetzt eine Berücksichtigung seiner objectiven Autorität. Er hat in diesen Retardirungen und Einschränkungen einer früherhin schroff ausgesprochenen Weltansicht dem Schicksal nicht ganz entgehen können, was so Manche aus jener Periode der durch Schelling besonders erregten Begeisterung getroffen hat.

Das Subjective der postulirten intellectuellen Anschauung, das Nihilistische, wozu die vorausgesetzte absolute Indifferenz des Realen und Idealen oft verleitete, der Kitzel der Genialität, der nicht Wenige durch eine träumerische Ekstase täuschte — dies Alles führte, da man die Gründlichkeit der Erkenntniß und die Schwierigkeit des ruhigen Beweisens nicht selten vergaß, bei Einigen zur Asthenie nach ihrer halb speculativen Trunkenheit, bei Einigen zur Feindseligkeit gegen ihr früheres, nunmehr als ein hochmüthiger Frevel verworfenes System, bei noch Anderen sogar zur Hingabe an den starrsten sowohl politischen, als religiösen Dogmatismus.

Schleiermachers Dogmatik frappirte die literarische Welt, weil sie so ganz ihren eigenen Gang einschlug und weil die damals gedankenarm gewordene Theologie auf einmal einen großen Vorrath von Bestimmungen und Entwickelungen empfing, welche in dem ordinairen Schlendrian der theologischen Compendien nicht enthalten waren. Wir sind nun im Begriff, unsere Kritik der Dogmatik selbst anzufangen und hätten dabei auch die Verpflichtung, beständig auf den Unterschied der ersten und zweiten Ausgabe zu reflectiren. Wir können aber diese Rücksicht weniger nehmen, weil im Kern des dogmatischen Geistes Schleiermachers keine Veränderung vorgefallen ist; blos in Nebensachen und Aeußerlichkeiten ist eine Metamorphose sichtbar. Wir bemerken im Allgemeinen nur, daß die neue Ausgabe, besonders bei der Entwickelung der Principien, in der Schärfe des Ausdrucks und in der architektonischen Ab sonderung der verschiedenen Elemente bedeutende Verbesserungen erhalten hat.

Der allgemeine Widerspruch, der sich durch die Einleitung, S. 1—180. hinzieht, ist, daß Schleiermacher die Dogmatik als eine für sich selbstständige Disciplin angesehen wissen will, aber so viel anderwärts hergeholte Voraussetzungen macht, daß durch sie die zuvor angestrebte Selbstständigkeit wieder gänzlich verloren geht. Die Selbstständigkeit soll darin bestehen, daß von der Thatsache des frommen eigenthümlich christlichen Gefühles ausgegangen werde. Hieran soll die Theologie ein eben so festes Princip haben, als die Philosophie

durch den Begriff des wahren Wissens in der neueren Zeit seit Cartesius empfangen hat. Sie soll dadurch von aller Philosophie, von aller Speculation unabhängig gemacht sein. Hinrichs hat in seinem oben erwähnten Buch eine Darstellung und Kritik theils der Religion des Gefühls, theils der Wissenschaft dieser Religion gegeben und den Widerspruch gezeigt, in welchen das Gefühl geräth, indem es Gefühl bleiben, nichts Anderes sein und doch eine Wissenschaft von sich entwickeln will. Wir wollen darauf als auf die strengste Durchführung der Sache im Allgemeinen verwiesen haben. Näher manifestirt sich der Widerspruch bei dieser Einleitung darin, daß das Fühlen, was seiner Natur nach in sich zu verweilen hätte, da es die Prätension einer Wissenschaft seiner selbst macht,

1) an bestimmte philosophische Wissenschaften sich anlehnt:
2) zur Controlle seiner selbst den factischen von der Geschichte gegebenen Bestand der religiösen Wahrheit herbeizieht und
3) als aus sich selbst zu einer wissenschaftlichen Organisation unfähig, eine äußerliche Classification seiner Zustände anordnet.

Gleich im ersten Capitel S. 3—131, zur Erklärung der Dogmatik, nimmt Schleiermacher zur Begründung des Begriffs der Dogmatik Lehnsätze aus anderen Wissenschaften zu Hülfe. Abgesehen von dem unwissenschaftlichen Verfahren, eine Wissenschaft, der in der Frömmigkeit ein eigenes Princip zugestanden wird, durch Lehnsätze aus anderen Disciplinen und nicht durch sich selbst einzuleiten, so wird man noch mehr überrascht, in den Wissenschaften, von denen sie entlehnt, lauter philosophische zu finden. Es sind dies nämlich die Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik. Die erste soll den Begriff der Kirche, die andere das Verhältniß der christlichen Religion zu den übrigen, die letzte das Eigenthümliche des Christenthums angeben. Das Schlimmste bei diesen Entlehnungen ist, daß noch keine dieser Wissenschaften nach Schleiermacher anerkannter Weise existirt, die gemachten Voraussetzungen also ganz problema-

tisch werden. Nach dem Schema der encyklopädischen Darstellung hätten übrigens Apologetik und Polemik die einzigen Disciplinen sein dürfen, auf die er von der Dogmatik aus sich zurückbeziehen konnte.

Die Ethik soll den Begriff der Kirche geben, weil die dogmatische Theologie nur als ein fließendes Moment im Leben einer kirchlichen Gemeine verstanden werden könne. Hier begegnet uns der schon in den Reden aufgestellte Begriff der Frömmigkeit als des Principes, aus welchem eine Gemeinschaft eine kirchliche werde, nur daß in den Reden mehr die schöne, hier mehr die herbe Seite der Frömmigkeit herausgekehrt ist. Die Frömmigkeit, wird gesagt, ist weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins und zwar so, daß wir uns schlechthin abhängig fühlen, d. h. unserer als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Das Gehässige, jedes männliche Gefühl Aufbringende, was diese Definition mit sich bringt, hat Schleiermacher in dieser neuen Ausgabe so viel möglich abzustumpfen und den ihm hierüber gemachten Entgegnungen, so viel er konnte, nachzugeben gesucht. Aber die Sache ist geblieben, denn alle Euphemismen sind nicht im Stande, ein Dependenzverhältniß zu einem freien umzuwandeln. Man kann eine Abhängigkeit süß und milde machen; man kann stolz sein auf seine Abhängigkeit; sie bleibt doch, was sie ist. Dadurch, daß Gott es ist, von dem man sich abhängig fühlt, wird nichts gebessert. Gott ist dann nur Substanz, absolute Macht, der Herr. Das Gefühl der Abhängigkeit von ihm ist ein nothwendiges Moment der Religiosität, welches in der Jüdischen Religion zur welthistorischen Gestaltung gelangt ist. Aber das Moment ist nicht die Totalität und in der wahrhaften Religion ist die Abhängigkeit von der Freiheit besiegt. Der Herr wird zum Vater und die Furcht zur Liebe. Das Gefühl ist unmittelbares Bestimmtsein. Ob es unmittelbares Selbstbewußtsein genannt werde, ändert bei Schleiermacher nichts, denn seiner selbst in seiner Unmittelbarkeit bewußt zu sein, will bei ihm nur sagen, daß der Fühlende einen frommen Moment seines Fühlens sehr wohl von

anders erfüllten Momenten desselben unterscheiden könne; zugleich will er abweisen, das Gefühl nicht in die Sphäre des Thierischen, wie er es nennt, Untermenschlichen, zu bringen. Das Gefühl des Menschen ist auch nicht identisch mit dem thierischen; aber es ist, wenn auch **an sich Geistigkeit**, doch in der Identität, das Unmittelbare, Unfreie zu sein. Das Bestimmtsein des Gefühls ist allerdings weder ein Wissen, noch ein Thun; es ist als Fühlen gegen dies Höhere noch gleichgültig; es ist, in der Duplicität des theoretischen, wie z. B. im Sehen, und des Praktischen, wie z. B. im Durst, nur die **Möglichkeit**, zu dem Einen oder Anderen überzugehen. Geht es aber dazu über, wird es also Anschauung, Vorstellung, Gedanke, Zweck, Wille, so ist es nicht mehr Gefühl als solches, sondern, als im Anderen, ist es **aufgehobenes** Gefühl. Diese Natur des Ueberganges übersieht Schleiermacher und läßt das Gefühl daher an das Theoretische und Praktische, als für sich immer dasselbe, nur heranspielen.

Da aber das Gefühl sich nicht durch sich bestimmt, sondern, wie er ganz richtig sagt, bestimmt wird, oder in seiner **Bestimmtheit** von Anderem **abhängig** ist, so ist offenbar die Frage nach der **besonderen** Bestimmtheit des Gefühls und die Frage nach dem das Gefühl **Bestimmenden** eine und dieselbe. Das Fühlen als solches ist die träge Indifferenz, die allgemeine Faulheit, welche auf die an es tretende **Erregung** wartet. Da nun Frömmigkeit eine **qualitative** Erfüllung des Gefühles ist, welche mit anderen Erregungen desselben nicht identisch gesetzt werden kann, so wird das Fühlen eben dadurch zu einem frommen, daß **Gott** der Impuls der Erregung ist. Kann also die Aufregung des Gefühls von dem Fühlenden auf nichts Einzelnes, nur auf die Negation alles Einzelnen, auf Gott zurückgeführt werden, so ist die Frömmigkeit da; ist dagegen ein Moment des Fühlens nicht auf diesen unendlichen Anstoß zurückzubringen, so ist es auch kein frommes.

Indem nun das Gefühl in sich der Selbstbestimmung ermangelt, und, ohne durch Anderes bestimmt zu werden, Nichts ist, so ist es consequent, die Frömmigkeit als das Gefühl der **absoluten Abhängigkeit** zu definiren. Das fühlende Ich,

das unmittelbare Selbstbewußtsein, fühlt sich, als durch Gott bestimmt, absolut nicht von sich, sondern von Gott abhängig.

Hier ist nun der große Uebelstand, daß, was Gott sei, von Schleiermacher nicht gesagt ist. Denn, weil das Fühlen für sich Nichts ist, sondern, was es ist, erst durch das es Erregende wird, so ist ihm dies, was dem Gefühl bestimmte Farbe giebt, eine Voraussetzung.

Anstatt nun vor allen Dingen diese Voraussetzung durch die Erkenntniß, durch den Begriff Gottes aufzuheben und einen Blick in das Innere des frommen Gefühls zu eröffnen, läßt Schleiermacher das Wesen Gottes dahingestellt sein. Könnte er diese Einsicht gewinnen, so würde ihm die Nothwendigkeit klar werden, in der Dogmatik nicht mit Sich, dem sich fromm fühlenden Subject, sondern mit Gott als dem Quell alles Lebens anfangen zu müssen. Gott erscheint bei ihm in abstractem Sinne nur als das Absolute, gegen welches ein Bestimmen unmöglich sein und was daher, wenn es ein Anderes bestimmt, eine Reaction gegen sich ausschließen soll. So aber ist Gott nur die Substanz, die das absolut Bestimmende dessen ist, was sie und in ihr ein scheinbar Anderes ist. Dies Andere ist nämlich nicht ein wahrhaftes Andere, sondern wird von der Substanz als dem allein sich selbst Bestimmenden absorbirt. Bei Schleiermacher geht freilich das Andere der Substanz, das Ich, nie ganz zu Grunde; die Versenkung des Selbstes in sein Wesen ist nur ein verschwindender Schein; das Ich lechtzt selbst nach der Substantialität.

Frei bin ich nur, wenn ich mich selbst bestimme. Als Fühlender bin ich nicht frei, denn die Bestimmtheit meiner Empfindung ist nicht von mir, sondern von Anderem abhängig. Ein freies wird mein Gefühl erst durch mein Denken, indem ich es als das meinige weiß und will. Soll ich nun im Verhältniß zu Gott nur das Gefühl haben, durch ihn bestimmt zu werden, so bin ich nicht frei, weder von Ihm, noch von Mir. Von Ihm nicht, denn ich fühle ihn nur als die mich überwältigende widerstandlose Macht, von Mir nicht, denn als mich abhängig empfindend gebe ich in meinem Untergang dennoch mein Selbst nicht auf. — Frei wäre ich nur, wenn mein Bestimmtsein durch Gott zugleich ein Be-

stimmtsein meiner durch mich ausmachte; so wäre meine formelle Freiheit, mich selbst zu setzen, und meine substantielle Freiheit, nur Gott, nur mein Wesen zu setzen, identisch; diese Versöhnung der unendlichen Form mit dem unendlichen Inhalt ist die wahrhafte Freiheit. Sie ist die Freiheit Gottes selbst, denn er ist das absolute Wesen, aber auch das sich selbst bestimmende; als Substanz ist er Subject, als Subject Substanz. Daher könnte man die Frömmigkeit gerade umgekehrt als das Gefühl definiren, sich durch Gott bestimmt oder sich schlechthin frei zu fühlen. Und will man Schleiermacher rechtfertigen, so ist diese Wendung gewiß die einzige, der es wirklich gelingt. Sie ist jedoch zugleich diejenige, welche der Sache nach sein Princip aufhebt. — Weil Schleiermacher von der Egoität nie ganz abläßt, so sollen wir uns als fromm nur in Beziehung mit Gott wissen. Eine reelle Einheit ist nicht in der Frömmigkeit, nur ein äußerliches Eingehen des Menschen in Gott. Das Gefühl der Freiheit ist ihm nur Bedingung des Abhängigkeitsgefühls; ohne uns frei d. h. hier, in der Möglichkeit willkürlicher Selbstbestimmung zu fühlen, könnten wir uns, das gesteht Schleiermacher ein, auch nicht abhängig fühlen. Schleiermacher läßt das Gefühl der Abhängigkeit von Gott sich an dem der Abhängigkeit vom Sinnlichen nur reiben, so daß dies ein bloßes Substrat von jenem wird, als wenn die Freiheit nicht das Element ihrer selbst, nicht auch, als Subject, ihr eigenes Prädicat wäre.

Da das Gefühl das Unmittelbare des Ichs ist, so hat es an ihm selbst keinen weiteren Unterschied, als den des Angenehmen und Unangenehmen. S. 24. Das Angenehme ist die Empfindung, gefördert, das Unangenehme die, gehemmt zu sein; für das fromme Gefühl also, mehr — oder weniger durch Gott sich bestimmt zu fühlen. Die Quantität spielt also hier die Hauptrolle und die Leichtigkeit und Stätigkeit der Einigung aller particulären Empfindungen mit der absoluten Empfindung ist hier die Aufgabe. Schleiermacher erklärt sehr naiv, daß es zu religiös erfüllten Momenten gar nicht kommen könnte, wenn nicht das Gefühl noch anderen Inhalt hätte, als nur Gott. Denn in Gott sei keine Entgegensetzung, nur in der sinnlichen Welt.

Ohne also an dem Gegensatz der Lust und Unlust Theil zu nehmen, komme die höchste Stufe des Selbstbewußtseins nirgends *wirklich* vor. Hierin liegt dreierlei. Einmal, daß das *höchste Gefühl* an sich ganz *leer* ist. Wäre es nicht leer, so wäre es unabhängig von der Sinnlichkeit und frei von dem Gegensatz der Endlichkeit. Allein so wenig ist es darüber erhaben, daß es zweitens dieses niederen Gegensatzes sogar *bedarf* und ohne denselben zu keiner Wirklichkeit gelangen kann. Wirklichkeit hat hier den Sinn der gemeinen zeiterfüllenden Existenz. Indem nun das Gefühl der absoluten, oder, wie Schleiermacher jetzt nach Delbrücks, wie uns dünkt, nicht gerade nachahmungswerthem Beispiel sagt, *schlechthinigen* Abhängigkeit für sich selbst keinen bestimmten Inhalt darzubieten im Stande ist, vielmehr, was als das Höchste gepriesen wird, in sich selbst als ein ganz Armes, Wüstes und Nichtiges erscheint, und indem weiter das übrige Fühlen aus dem Wohl= oder Uebelbefinden des sich angenehm oder unangenehm bestimmt Fühlens nicht loskommt, also an einem elenden Gegensatz sich abquält, der für unüberwindlich genommen wird, so folgt daraus drittens, daß die Frömmigkeit überhaupt nur der *Begriff* ist, das *bestimmt gegebene* Gefühl, sei es der Lust oder Unlust, in die *Unbestimmtheit* des Gefühls, sich mit Gott in Beziehung zu wissen, zu *verflüchtigen*. S. 29. sagt Schleiermacher daher: „dieses Bezogenwerden des sinnlichen bestimmten auf das höhere Bewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunct des Selbstbewußtseins.“ „Auch wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewußtsein wäre, so würde dies ein unvollkommener Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins entsteht.“

Es wäre doch wirklich eine armselige Religiosität, welche ohne das „Endlichkeitsbewußtsein“ sich nie zu Gott erheben, sondern dies immer zum Haltpunct haben müßte, um ja nicht im Ewigen, in Gott *sich* zu verlieren; und es ist wunderbar, wie ein so geistreicher und ein so ächt frommer, die Gluth seiner religiösen Begeisterung weithin aushauchender Mann, als Schleiermacher,

in seiner Theorie mit der unaufhörlichen Abwechselung eines leeren Absoluten und eines im Sinnlichen auf- und abwogenden Ichs sich zu erhalten und mit einem äußerlichen bloß verstandesmäßigen Beziehen beider Seiten sich zu befriedigen vermochte. Eine weitere Folge dieses grellen Widerspruchs zwischen Gott und Ich ist die schon oben besprochene Ableitung der kirchlichen Gemeinschaft nicht aus dem Geiste selbst, der aus der Zerstreuung in die Individualitäten sich nothwendig zur Anschauung seines an und für sich seienden Lebens sammelt, sondern aus dem Bewegtsein Einzelner, die sich zu verschiedenen Kreisen frommer Gemeinschaft abschließen. Daher fängt Schleiermacher auch mit der Ethik an, weil sie unter dem Begriff der geselligen Vereine auch den des kirchlichen enthalte, was man freilich in Bezug auf die Verfassung der Kirche, nicht aber in Beziehung auf ihren inneren Begriff zugeben kann, der von jeher und mit Recht als ein ursprünglich dogmatischer, d. h. als ein aus dem Begriff der Religion resultirender, behandelt ist.

S. 42. wird der Versuch gemacht, die Verschiedenheit der frommen Gemeinschaften überhaupt zu begreifen. Die aus der Ethik geborgten Sätze sollen nämlich das Dasein frommer Gemeinschaften als ein wesentliches und constantes Element der Menschheit darthun. Jetzt, in der Religionsphilosophie, frage es sich weiter nach dem Unterschied derselben. S. 74. folgt daher die Darstellung des Christenthums seinem eigenthümlichen Wesen nach als ein Lehnsatz aus der Apologetik. Wir können nicht einsehen, warum Schleiermacher diese Untersuchungen an zwei verschiedene Wissenschaften vertheilt. Wenn die Religionsphilosophie wirklich das innere Verhältniß der Religionen zu einander als verschiedener Entwickelungsknoten der Religion überhaupt darlegt, so wird die christliche nothwendig ein Glied dieser Totalität sein müssen. Dies kann nur geschehen, so ferne ihre Eigenthümlichkeit verstanden wird, denn es ist doch unmöglich, daß ihr Begriff ein Anderes und ihre Eigenthümlichkeit für sich auch ein Anderes sein soll. Somit kann ihre Eigenthümlichkeit vollständig nicht nur aus ihr selbst, sondern zugleich aus ihrem Bezug auf die übrigen Religionen erkannt

werden, weil nur so eine Darstellung der Einheit der christlichen Religion mit den anderen Religionen und so nur eine Darstellung des Unterschiedes der christlichen Religionen von den übrigen möglich ist. In der früheren Ausgabe der Dogmatik hatte Schleiermacher noch den Ausdruck, daß man, um das Eigenthümliche des Christenthums zu erkennen, sein christlich bestimmtes Selbstbewußtsein einen Augenblick ruhen lassen müsse, um sich über das Christenthum stellen und seinen Ort in der Schaar der Religionen ausmitteln zu können. Er mag gefühlt haben, wie wunderlich das klingt und hat den Ausdruck diesmal vermieden. Daß die Apologetik in die Philosophie der Religion falle, scheint er S. 83. selbst zu empfinden, wenn er sagt: „Vielleicht läßt sich in einer allgemeinen Religionsphilosophie, auf welche dann, wenn sie gehörig anerkannt wäre, die Apologetik sich würde berufen können, der innere Charakter des Christenthums auf eine solche Weise darstellen, daß dadurch dem Christenthum sein besonderes Gebiet in der religiösen Welt hieher gestellt würde." — Die Religionsphilosophie kann bei dem Unterscheiden der Religion in ihre besonderen Momente nichts Anderes sein als der Beweis für die freie Nothwendigkeit der Unterschiede; der bestimmte Unterschied aber ist der Begriff des Eigenthümlichen. Es kommt in diesen beiden Abschnitten, besonders über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum, über Wunder, Weissagung und Eingebung, über das Uebernatürliche und Uebervernünftige der Offenbarung Gottes in Christo u. s. w. viel Gutes vor und es würde ein krittelnder Eigensinn sein, wenn wir hier manche seltsame Einzelnheiten herausgreifen wollten.

Wir halten uns aber an die Hauptsache. Schleiermacher setzt, wie in den Reden, 1) Fetischismus, 2) Polytheismus, 3) Monotheismus und hierin Judenthum, Christenthum und Islam, als in der Gattung coordinirte Arten, welche unter sich einander subordinirte Stufen sind. — Dies ist falsch. Hätte Schleiermacher, was er nach Anleitung der Paulinischen Auffassung S. 84 ff. von dem gleichen Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum entwickelt, tiefer

ergründen wollen, so würde er nach unserer Meinung den rechten Fleck getroffen haben. Die Religion als die Einigung Gottes mit dem Menschen ist in sich in Bezug auf ihre Gestaltung nur eines dreifachen Unterschiedes fähig. Entweder wird Gott als Natur, oder als das Jenseits der Natur, als Geist im abstracten Sinne des Worts, oder als die Einheit des Geistes mit der Natur, als der wirklich Mensch=werdende bestimmt. Die erste Seite entwickelt sich in der Folge der ethnischen Religionen. In ihnen ist Gott a) die Substanz überhaupt. Der Mensch ist noch unmittelbar in die Natur versunken. Sein Fühlen, Ahnen, Fürchten, Zaubern, Beschwören, ist der Zustand der Naturreligion. b) Der Geist, als an sich Einheit mit sich und Wissen von sich, sucht sich Gegenstand zu werden und verläßt die finstere und träumerische Welt der Naturreligion, indem er zunächst die ganze, vorgefundene, durchgefühlte und angestaunte Natur aus sich heraus bildet. So entsteht eine neue ideelle Welt. Die Natur wird dem Menschen durch seine Arbeit Object der Anschauung.

Er schauet sie nicht mehr nur in ihrer Unmittelbarkeit an, sondern in der von ihm gesetzten Vermittelung, in seinen Werken. Hier verschwindet in den Gebilden, welche dem Bewußtsein das Göttliche zeigen, der Fetisch allmählig; es ist die symbolische Religion. c) Die Natur erreicht aber kein adäquates Abbild des nach seiner Anschauung suchenden Geistes, als nur in der Gestalt des Geistes, welche die menschliche ist. So kommt er zu sich selbst, nachdem er jedes Element der Natur, das Licht, das Feuer, Wasser, Pflanzen, Thiere, durchlaufen ist, was das Dasein der menschlichen Gestalt zu ihrem natürlichen Werden sich voraussetzt. Nun wird Alles heiter. Das ganze Universum tritt in mannigfaltigen, festen und glänzenden Individualitäten aus einander. Es ist die plastische Religion, in welcher die Kunst zwischen der Natur und zwischen dem Menschen versöhnend mitten inne steht. So führt sich in dieser Reihe die Religion von dem verworrenen Anfang des unmittelbaren Lebens bis zu dem reizenden Kreise göttlicher, aber menschlich gebildeter Individualitäten hinauf, welche endlich in einander verfließen und deren Olymp in das Grab

des abstracten Gedankens, des θειον, **numen supremum**, verschüttet wird. —

Ihr gegenüber steht die andere Religion, die monotheistische. Hier ist Gott von Anfang an das Eine, einfache, von der Welt unterschiedene Wesen. Er ist nicht Natur, er ist nicht Mensch. Beides, als die Welt, ist sein Werk und ein Spiegel seiner selbst, den er bei Gelegenheit, wenn es ihm belieben sollte, wieder zerbrechen kann. Er ist Geist, aber nur als das der concreten, sinnlichen Wirklichkeit jenseitige Denken, als der von der Welt in einsamer Erhabenheit für sich abgeschiedene Herr, der seines Gleichen nicht hat und von dem der Mensch sich kein Bild machen darf. Diese Religion, die ohne alle sinnliche Gestaltung des Gedankens ist, spricht nur. Sie ist die Stufen durchgegangen, daß sie a) als Vormosaische, Religion einer Familie; b) als Mosaische, Religion eines Volkes; c) als Muhamedanische, Religion einer Mehrheit von Völkern geworden ist, an sich unfähig, Religion der Menschheit zu sein. Jene ethnische und diese monotheistische Richtung ist der bestimmte Gegensatz. Dort vertieft sich Gott in die Natur und Geschichte, verbirgt sich gleichsam dahinter, hier entzieht er sich ihnen und schwebt darüber. Dort reißt die Individualität endlich allen Besitz der Substanz an sich und verhöhnt diese zuletzt als einen machtlosen Schemen. Hier tritt Gott die Individualität in den Staub und verhöhnt, im Gefühl seiner Substantialität, ihr Streben, frei zu sein und sich selbst zu bestimmen. So endigt dort Alles in menschlicher, wie hier in göttlicher Willkür und Frechheit. Im Heidenthum haben die Götter, im Monotheismus hat der Mensch zuletzt ein tragisches Geschick.

Das Christenthum ist nun die absolute Religion eben dadurch, daß es jene, wie diese Seite, das individuelle Subject und die allgemeine Substanz in sich vereinigt. So wenig es daher in das Polytheistische einschlägt, so wenig auch in das Monotheistische, weil es, als der aufgehobene Gegensatz, so sehr polytheistisch als monotheistisch ist; die Trinität ist seine innerste Wurzel. Die Substanz in ihrer Allgemeinheit und für sich seienden Einheit und das Subject in seiner concreten Individualität

ist darin identisch; weshalb die übrigen Religionen, als für sich einseitige, sich sämmtlich auf das Christenthum beziehen; das Christenthum ist ihre negative Einheit. Daher ist die Menschwerdung Gottes zwar auch in den anderen, nicht christlichen Religionen vorhanden; sie wären sonst gar nicht Religion. Aber der menschgewordene Gott, der Begriff des wirklichen Gottmenschen ist in der Erscheinung der ewigen Religion erst mit demjenigen aufgetreten, der selbst unmittelbar die Einheit Gottes und des Menschen, der selbst als zufälliges, empirisches Subject die unendliche Substanz und das Selbstbewußtsein dieser Einheit war, mit Christus.

Wir können daher, so herkömmlich diese Coordination auch ist, Schleiermachern die Beiordnung des Christenthums zum Islam und Judenthum nicht zugeben. Zwar unterscheidet er es ausdrücklich von beiden durch das reine Vorherrschen des ethischen Zweckes und durch die Gewißheit, daß Jesus von Nazareth die Erlösung des menschlichen Geschlechtes an und für sich vollbracht habe. Allein eben diese Unterscheidung ist bei Schleiermacher nicht tief genug. Er stellt Christus, wie auch schon die von ihm gebrauchte Bezeichnung als Jesus von Nazareth verräth, zu sehr als historische Person neben Moses und Muhamed, als das Individuum, in welchem, was in der christlichen Religion das Wesen ausmacht, als Grundthatsache gewesen sei. Die Ursprünglichkeit einer darin wirksamen göttlichen Causalität setzt er S. 70. schlechthin voraus. Das Ganze seiner Ansicht kommt mit seiner Mangelhaftigkeit in mehren sehr prägnanten Aeußerungen vor, z. B. S. 65.: „wenn doch auch in anderen Glaubensweisen Menschwerdung Gottes vorkommt, und göttliche Geistesmittheilung: was soll wohl das schlechthin Neue des Christenthums sein." S. 46. nennt er die ausschließende Vortrefflichkeit des Christenthums eine vom Christen vorauszusetzende Ueberzeugung und sagt, indem er von dem quantitativen Unterschiede in der Sphäre der Natur spricht: „eben so nun kann auch das Christenthum, wenn gleich mehre Gattungen der Frömmigkeit dieselbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommener sein, als irgend eine von ihnen."

Gewiß ist, daß jene einzelne Gestalt, deren Erinnerung die Geschichte uns aufbewahrt hat, so daß auch wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darstellen können, daß sie allein und außer ihr kein anderer Mensch, dem Begriff angemessen, die Realität der Idee als individuelle Erscheinung vollbracht hat. Von dieser Seite ist nur Jesus der eingeborene Sohn Gottes, nur er als der dem Vater Eingeborene der zweite Mensch, der nicht, wie der erstgeschaffene, in Sünde fiel, und er nur der Versöhner Gottes mit dem Menschen. Aber eben so gewiß ist, daß bei ihm, als Vergangenem und Einzelnem, nicht kann stehen geblieben werden. Zwar nennt man den Begriff Christi in diesem Sinn, daß er der als Mensch sich selbst erkennende und wollende Gott ist, ein Allegorisiren und Philonisches Ausdeuten der Urthatsache, oder wie man sich sonst noch darüber ausdrücken mag. Allein vielmehr ist die Zusammendrängung der ewig sich selbst gleichen Idee auf jenes Geschehensein ein Allegorisiren und spielendes Erkennen, welches das unendliche Leben Gottes äußerlich abgrenzen will. Denn an und für sich ist die ganze Geschichte, des Bösen in ihr ungeachtet, immerfort vor Jesu Auftreten wie nach demselben in dem Proceß der Menschwerdung Gottes begriffen, der in der Erscheinung Christi sich als punctuelles Dasein auf absolute Weise gesetzt und in deren gediegenen Einzelheit die Idee den Beweis ihrer Wirklichkeit geführt hat.

Schleiermacher kann sich der Beschränktheit nicht recht entschlagen, welche der ewigen Idee durch die starre Fixirung der zeitlichen Geschichte angethan wird. Ein Denken, welches sich der Wahrheit durch diese selbst gewiß wird, ist ihm unmöglich und er verzichtet deswegen S. 84. auf einen Beweis von der Wahrheit und Nothwendigkeit des Christenthums gänzlich. Es ist dies nach ihm eine Voraussetzung jedes Christen, welche man allerdings dem Glauben, aber keineswegs der Wissenschaft des Glaubens zugestehen kann. Immer hält er Gott auf der einen, Sich auf der andern Seite fest und, jener Absolutheit sich nur annähernd in der erhöheten Leichtigkeit und Stätigkeit des Gefühls, verliert er sich nie in Gott, sondern sinkt

er von der Richtung auf ihn beständig ermattend in sein einsames Fürsichsein zurück. Insofern könnte man sagen, daß Schleiermacher die Liebe Gottes, die seine Frömmigkeit beseelt, nicht zur Wissenschaft mitbringe. S. 73. erklärt er ausdrücklich: „zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott sich kund machte, wie er an und für sich ist; eine solche aber könnte weder äußerlich aus irgend einer Thatsache hervorgehen, ja auch wenn eine solche auf unbegreifliche Weise (?) an eine menschliche Seele gelangte, könnte sie nicht von derselben aufgefaßt und als Gedanken festgehalten werden, und wenn auf keine Weise aufgenommen und festgehalten, könnte sie dann auch nicht wirksam sein. Eine Kundmachung Gottes, die an und in uns wirklich sein soll, kann nur Gott in seinem Verhältniß zu uns aussagen und dies ist nicht eine untermenschliche Unwissenheit über Gott, sondern das Wesen der menschlichen Beschränktheit in Beziehung auf ihn." — Diese Vorstellung des menschlichen Unvermögens für die Erkenntniß Gottes nimmt Schleiermacher hier ohne Weiteres auf. Hätte er entwickeln wollen, was Liebe Gottes ist, hätte er hier an den Theil seiner Dogmatik gedacht, wo er die Lehre von der Mittheilung der Unsündlichkeit, Vollkommenheit und Seligkeit Christi vorträgt, so würde er sich wohl gehütet haben, einen der allergewöhnlichsten, allenthalben und immer ohne Kritik wiederholten Gemeinplätze der Verstandestheologie, sei sie Rationalismus oder Supernaturalismus, zu wiederholen. Er hätte sich über die dürftige Kategorie der Beziehung des Wesens der Beschränktheit auf Gott, über das bloße Reflexionsverhältniß erheben müssen. Das Wesen der Beschränktheit, dieser Ausdruck soll wahrscheinlich die Beschränktheit als Beschränktheit bezeichnen. Dann wird sie dasjenige ausmachen, was den Menschen als Menschen setzt, ohne alle Beziehung auf Gott. In dieser Hinsicht könnte allerdings keine Kundmachung Gottes an den Menschen statt haben, weil diesem jede Handhabe mangeln würde, Gott zu ergreifen; er würde sich wie die Natur verhalten, welche, obwohl in ihren Wundern die Macht und Herrlichkeit ihres Schöpfers offenbarend, dennoch über diese Offenbarung in Unwissenheit lebt, weil das Offenbaren und der in ihr sich Offenbarende ihr nicht

nicht offenbar wird. Aber Schleiermacher nimmt auch den Menschen nicht als ein solch abstractes Nichts; im Gegentheil entäußert sich ja nach ihm das Wesen Gottes zum Gefühl des Menschen. Jene Beschränktheit als Wesen gedacht, würde noch unter die euphemisch sogenannte Untermenschlichkeit herabsinken; sie würde unter den Begriff des bloßen Dinges fallen und könnte Unterdingheit, das Nichts des Etwas genannt werden. Aber von dem Mißlichen des Ausdrucks: Wesen der menschlichen Beschränktheit, abgesehen, so bewirkt er auch das Gegentheil dessen, was er will. Denn, indem er an den Unterschied Gottes von dem Menschen erinnert, ruft er auch das Bewußtsein der Einheit dieses Unterschiedes auf das Lebhafteste zurück. Die Beschränktheit freilich, die ihre Schranke nicht aufhebt und die Schranke mit der Absolutheit der Grenze verwechselt, ist für eine Kundmachung Gottes unempfänglich. Aber ist sie denn unser Wesen? Ist das nicht vielmehr das Vernichten unserer Schranken? Ist das nicht der Geist Gottes? Warum läßt sich Schleiermacher nie auf die Bestimmung des Wesentlichen unserer Natur ein? Die Neutestamentischen Schriften und symbolischen Bücher unserer Kirche geben dazu sowohl die Aufforderung als auch die trefflichste Anleitung. Sie machen Jedem die Erkenntniß seiner selbst zur Pflicht, um Jeden zu der Gewißheit zu bringen, daß nicht Er in seiner Individualität und Beschränktheit, sondern Gott sein Wesen sei, worin er als seiner Wahrheit leben müsse. Es ist doch wahrlich am Ende nicht so gar schwer, einzusehen, daß der Mensch nur in sofern er Mensch, der Christ nur in sofern er Christ ist, seinem Begriff entspreche d. h. in sofern er seine Bestimmung, Gott zu lieben und zu erkennen, erfülle. Die menschliche Beschränktheit wird gerade von der Religion als das Unwesentliche bestimmt, was durch die Kraft des göttlichen Geistes zu überwinden ist. Somit würde sich ergeben, daß jene Unwissenheit nicht blos eine Untermenschlichkeit, wie Schleiermacher beschönigend sagt, noch mehr, daß sie auch eine, wenn so gesagt werden kann, Unterchristlichkeit ist. Alles, was die christliche Religion von dem Geist sagt, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, „von der Er-

kenntniß der höchsten Wahrheit, die, der Gelehrsamkeit gegenüber, allein Noth thut, wird durch jene vorgebliche Unwissenheit zu leeren Worten, denen kein Glaube beizumessen ist. Wir sind dann, trotz der christlichen Offenbarung, mit der wesentlichsten Angelegenheit unseres Daseins unbekannt. Und eine solche Unwissenheit stellt Schleiermacher so oben an in einer Dogmatik! Offenbar verführt ihn seine Dialektik zu solchen extremen Aeußerungen, deren nothwendige Consequenz er gewiß verabscheut; er nimmt die gegebenen Reflexionsverhältnisse ohne Prüfung auf und schwankt nun in ihren Fesseln umher, ohne die Entgegensetzungen, worin er sich durch das bloße Beziehen verstrickt, in die Einheit aufzulösen, welche ihre Einseitigkeit vertilgt.

Der vierte Abschnitt des ersten Capitels, vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit S. 108—132. macht den Uebergang zum folgenden Capitel, von der Methode der Dogmatik, und hätte wohl eigentlich in diesem den ersten Abschnitt bilden müssen, da er vorzugsweise das Entstehen des dogmatischen Stoffs beschreibt und für das ganze Verfahren unstreitig der wichtigste ist. Er enthält den Widerspruch des Gefühls und seiner Particularität mit dem Gedanken und seiner Allgemeinheit. Das Individuum wird darin vorausgesetzt erstens als ein christlich frommes; zweitens ebendasselbe als ein auf seine frommen Zustände reflectirendes; drittens als ein diese mannigfachen, ihrem besondern Gehalt nach ganz unabhängig von einander entspringenden Reflexionen formell Verbindendes, damit es sich selbst seine Frömmigkeit im Bewußtsein doch einigermaßen als objective Totalität gegenüberstelle. Denn wollte es bei dem aphoristischen Reflectiren stehen bleiben, so würde nur ein Tagebuch seiner Zustände, so würden nur Confessionen der gefühlvollen frommen Seele herauskommen. Indem nun Schleiermacher die Erfahrung des Einzelnen zum Princip der Dogmatik macht, so liegt darin eine unabweisbare Zufälligkeit, sowohl was die Intensität und Qualität, als was den Umfang der frommen Gemüthszustände betrifft, da weder für die Tiefe noch für die Weite der individuellen Frömmigkeit in solcher Weise objective Bürgschaft gestellt werden kann. Und

da ferner nur die Wahrnehmung der einzelnen frommen Momente den dogmatischen Stoff als Gegenstand des Bewußtseins hervorbringt, so kommt hier natürlich Alles auf die Unbefangenheit, Redlichkeit und Geübtheit des sich selbst im Wechsel seiner Empfindungen mit wissenschaftlichem, mit theologischem Instinct Beobachtenden an. Denn die Zusammenordnung der vereinzelten Reflexionen ist wiederum von dem zufälligen Geschick des Reflectirenden abhängig, in wiefern er zu dieser Zusammenfassung und Gliederung einen anderwärts gebildeten, aus dem Princip der Frömmigkeit, die gar kein Bedürfniß der Wissenschaft hat, an sich nicht hervorgehenden allgemein wissenschaftlichen Sinn mitbringen werde oder nicht. Alles also, Ursprung, Erfassung, Organisation der Wissenschaft, ist rein subjectiv. Man muß bekennen, daß eine Empirie seines Fühlens in solcher Beziehung das eigene Selbstbewußtsein eigentlich völlig absolut setzt. Schleiermacher hofft S. 107. dadurch zu erreichen, daß das dogmatische Gebiet sogleich in der unmittelbaren Gestalt seiner Sätze von jedem Satz sich unterscheiden werde, der aus speculativer Thätigkeit hervorgegangen ist. Zeigten nach S. 115. ein dogmatischer und speculativer Satz auch noch so viel Verwandtschaft, so sollen sie doch durch den Ursprung getrennte sein und so nicht in einander aufgehen können. Es ist zu bedauern, daß Schleiermacher seinen Begriff der Philosophie S. 115. nur mit den dürftigen Worten bezeichnet, daß das rein wissenschaftliche Streben die Anschauung des Sein's zur Aufgabe habe und mit dem höchsten Wesen entweder anfangen oder enden müsse. Hätte Schleiermacher Recht und zeigte jede dogmatische Bestimmung einen ganz anderen Gehalt und Ursprung als irgend eine speculative, so käme dadurch ja eben jene aus der Geschichte der Scholastik hinlänglich bekannte und von Schleiermacher selbst dafür anerkannte Lächerlichkeit einer doppelten, einer dogmatischen und einer philosophischen Wahrheit heraus, sollte die Differenz auch nur in dem Minimum bestehen, daß man bei dogmatischen Sätzen immer erinnert würde, daß ihr Inhalt, bevor er die Gestalt des Satzes annahm, vom Setzenden gefühlt wurde. Die Absicht

Schleiermachers ist löblich; er will den Streit der Theologie und Philosophie dadurch beenden, daß er jeder ein specifisches Princip für sich vindicirt. Da aber das Gefühl des Frommen, wie die Anschauung des Speculirenden doch zum Wissen wird, so ist es eigentlich eine sonderbare Kurzsichtigkeit, die Auflösung des Fühlens wie des Anschauens in die Identität des Wissens nicht anzuerkennen und zum guten Zweck falsche Mittel zu wählen. Wissen ist nur durch Denken möglich.

Aber gegen die Einheit und Allgemeinheit der Wahrheit und des Wissens von ihr stemmt er sich mit aller Gewalt, weil die Individualität an dieser Klippe Schiffbruch leidet. Die dogmatische Theologie soll sich nur auf eine bestimmt gegebene Zeit und in ihr nur auf eine bestimmt gegebene Kirchengemeinschaft beziehen. Bliebe er sich in dieser Definition consequent, so müßte er durchaus eine symbolische Dogmatik liefern, wie etwa auch der Beisatz auf dem Titel: „nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche," verheißt. Denn in ihrem Symbol spricht jede Kirche wenn gleich nicht Grundsätze, doch den bestimmten Inhalt ihres religiösen Bewußtseins aus. So lange sie ihr Bekenntniß nicht ändert, sondern fortdauernd erneut und anerkennt, so lange ist sie auch in ihrem Leben in Einheit mit demselben. — Da Schleiermacher aber nicht von den Symbolen der protestantischen Kirche, sondern von seiner Empfindung ausgeht, so maaßt er sich offenbar an, derjenige zu sein, welcher in der laufenden Zeit das religiöse Bewußtsein der protestantischen Kirche in sich concentrirt. Er nimmt die evangelische Kirche ferner als eine concrete Einheit, worin die Unterschiede des Reformirten, Lutherischen u. s. w. von nicht mehr sonderlicher Bedeutung wären. Man kann diese Identität da zugeben, wo die Union der reformirten und Lutherischen Kirche wirklich d. h. im Dogma zu Stande gebracht ist. Wo dies aber noch nicht geschehen, ist sie nicht factisch, sondern, wie Wilhelm von Schütz bei der Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre vor mehren Jahren bereits in den Wiener Jahrbüchern erinnerte, rein hypothetisch. Ja, die Katholiken haben in der Union gerade einen Beweis des Indifferentismus sehen

wollen, zu welchem die protestantische Kirche heruntergesunken sei.

Das Dogma ergibt sich bei Schleiermacher ganz anders als auf dem historischen Wege. Insofern er sich, wie wir oben gesehen haben, in der besonderen Bestimmtheit seines Gefühls, die er als ein Gegebenes, als Thatsache vorfindet, von Gott bestimmt weiß, ist ihm Gott in dem ihn so erfüllenden Moment gegenwärtig.

Indem er nun weiter diese besondere Erregung seines endlichen Ich's durch das unendliche Sein als einen religiösen Moment seines subjectiven Daseins weiß, setzt er voraus, daß in seinem Inhalt durch die Unmittelbarkeit des göttlichen Seins in ihm auch Wahrheit sein müsse. Diese Wahrheit sucht er in der Reflexion über den Moment anzuschauen, und wenn er sie in der Rede darstellt, wird sie zu einem Satz seines Glaubens, zum Dogma. So kommen die Dogmen zum Gefühl, wie Ueberschriften, die man an Gefäße verschiedenen Inhalts klebt, um sie nicht mit einander zu verwechseln.

S. 154. sagt Schleiermacher selbst: „auch die lebendigste Eigenthümlichkeit kann doch nach nichts Höherem streben, als die gemeinsame Lehre in das hellste Licht zu stellen." Was ist denn aber das Gemeinsame der Lehre? Das Gefühl nicht. Es gehört dem Einzelnen an und zerstäubt und zersplittert in deren zufälligen Verschiedenheit. Auch dürfte kaum im protestantischen Deutschland eine Ansicht verbreiteter sein, als die, daß jeder seine eigene Religion habe, womit nicht gesagt sein soll, er sei nicht Christ, nicht Protestant, wohl aber, er fasse den kirchlichen Glauben auf besondere Weise; es spiegele sich das Credo der Kirche auf eigenthümliche Weise in seiner Empfindung. Der Gedanke ist das wirklich Identische der Fühlenden, weil der Geist seine wesentliche und unendliche Bestimmtheit nur im Gedanken hat. Die Eigenthümlichkeit ist, wie Schleiermacher so oft ganz richtig wiederholt, mit Worten unerreichbar. Die Sprache kann das Eigensinnige und Zähe der Individualität nicht absolut adäquat ausdrücken, weil die Sprache die Form ist, durch welche der Geist überhaupt sich als seinen Gegenstand

setzt. Sie ist nicht Organ nur eines Einzelnen, sondern einer geistigen Allgemeinheit und thut der Individualität zu ihrem Heile Abbruch, um sie aus der Versunkenheit in sich und in ihre engen, aparten Zustände in die lebendige, Allen zugängliche Vernünftigkeit zu erheben. Will also ein Gefühl gelten, will es auch für Andere da sein, so muß es sich aussprechen und thut es dies, so verläßt es schon die in sich abgeschlossene Sphäre der Einzelheit und geht in die Beziehung auf das allgemeine Bewußtsein Anderer über. Dies heißt aber mit anderen Worten, die Empfindung hebt sich im Gedanken auf und erreicht in ihm erst den Beweis ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Das Wesen des Geistes, das Wissen seiner selbst als aller Wahrheit, existirt auch als Empfindung, als das eigenste Leben des subjectiven Geistes, wer wollte Schleiermacher das abstreiten? aber das Denken ist die allgemeine und nothwendige Bestimmtheit des Geistes selbst, welche nicht mit der Zufälligkeit des Individuellen behaftet ist. Schleiermacher ist daher in dem Widerspruch befangen, das Eigenthümliche seiner Frömmigkeit festhalten und sie dennoch als eine Allgemeinheit, als die Frömmigkeit der Evangelischen Kirche darstellen zu wollen. Er will nur eine Beschreibung seines Gefühls geben und doch soll dieselbe eine Wissenschaft, ein geistig Allgemeines sein. Er meint immer, daß die wissenschaftliche Dogmatik, welche vom Denken, von der in sich selbstständigen Freiheit des Begriffs ausgeht, das Gefühl außer sich lasse, was so wenig der Fall ist, daß sie vielmehr, da der Gedanke das Gefühl in sich aufhebt, ein Kanon, eine Rechtfertigung des wahrhaft frommen Gefühls genannt werden kann. So sagt er in dem Schreiben an Lücke: „die Wissenden brauchten wohl nicht mehr die Frommen zu sein;“ welches eben so unrichtig, als ungerecht ist. Auch ist sehr zu zweifeln, ob der Begriff, welchen Schleiermacher positiv von der Vernunft hat, oft über den des reflectirenden Verstandes hinausgehe. Unter vielen hierauf bezüglichen Stellen wollen wir nur die Aeußerung S. 129. herausheben, daß eine wissenschaftliche Dogmatik das Christenthum entweder aus der allgemeinen Vernunft ableiten oder dasselbe als

ein Unvollkommenes in dieselbe müsse verschwinden lassen. Er fordert also theils eine Construction a priori, theils eine Kritik des Christenthums; wie Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft sie gegeben hat. — Wenn Schleiermacher beständig auf das eigene Erfahren des dogmatischen Inhaltes dringt, so liegt bei ihm unstreitig das Liebenswürdige zu Grunde, daß mit der Theologie sich wahrhaft nur der beschäftigen könne, der ein inneres eigenes Interesse daran nehme. Die Kälte eines gemüthlosen Verstandes will er von diesem Bezirk entfernt wissen. So vortrefflich nun diese Gesinnung ist, gegen welche gar nichts einzuwenden steht, so verkehrt ist es dennoch, ihretwegen die Wissenschaft in den kleinen Kreis der Selbsterfahrung zu bannen, als wenn der Geist nicht die Kraft hätte, sich in sein eigenes Element zu erheben, in das Denken seiner selbst, nicht als eines empirischen Subjectes, sondern als in seiner wesentlichen, vom Beigeschmack des Individuellen gereinigten Allgemeinheit, und in seinem Leben von der durch seine Freiheit gesetzten Nothwendigkeit sich zu befreien.

Wenn Schleiermacher die Theologie als eine ganz eigene Wissenschaft gestalten will, welche mit der Philosophie nur einige Terminologieen, nichts weiter gemeinsam haben soll, so heißt dies in der That, auf Kosten der Wahrheit originell sein, denn die Philosophie ist als das Wissen der absoluten Wahrheit mit jeder besonderen Wissenschaft in einer inneren Identität. Die Theologie ist in ihrem eigenthümlichen Gebiet, in der Literatur der Bibel, in der Philologie und Geschichte wesentlich historisch. Aber in der Ethik und Dogmatik hört diese Absonderung ganz auf, weil hier ewige und unendliche Bestimmungen zur Sprache kommen. Es ist gar nicht zu sagen, wodurch, abgesehen von der Methode der Ausführung, dem wirklichen Inhalt nach, die theologische Ethik und Dogmatik von der speculatiiven Ethik und Theologie unterschieden sein solle. Der Unterschied kann nur ein formeller sein, oder es müßte bewiesen werden können, daß der Begriff der Freiheit, der Begriff des Geistes, in der christlichen Religion noch nicht der Begriff der vollendeten Idee wäre. Diese Versöhnung der Philosophie mit der Theologie ist nicht

eine unmittelbare Einheit derselben, wie sie in der älteren Scholastik vorkam, sondern eine durch die Entzweiung der Theologie mit der Philosophie vermittelte, so daß man die Vereinfachung der Wissenschaft, ihr Zusammengehen aus der Menge der Disciplinen, als das ächte Resultat eines langen Processes des Geistes anzuerkennen hat.

Wenn man gegen die durch das Denken nothwendig gesetzte Einheit der Theologie mit der Philosophie den Wechsel und die Willkür der philosophischen Systeme einwendet, so scheint dies allerdings kein verächtliches Motiv, der Theologie ein eigenes Feld zu bewahren. Allein ist denn der Wechsel der Systeme, von dem Schleiermacher so oft mit verlachender Bitterkeit spricht, ohne Zusammenhang in sich und ohne Resultat? Ist er wirklich, wie die Wolken, die am Himmel jetzt so, jetzt so hingejagt werden? Ist der Wechsel nicht hier ein eben so nothwendiger, als in der Politik, in der Kunst, in allem Menschlichen? Sind nicht auch in der Religion verschiedene Gestalten aufeinander gefolgt? Hat nicht auch die Theologie einen Wechsel der Systeme erlebt? Drängen nicht Augustinismus und Pelagianismus in den vielfachsten Metamorphosen einander? Ist ein Fortschritt ohne Wechsel d. h. ohne Veränderung denkbar? Hat endlich die Philosophie keine Befreiung von der Willkür der Philosophirenden, hat sie nicht endlich den Begriff des Begriffs als die Bestimmung der absoluten Methode erlangt? Dies hätte Schleiermacher bei seinen höhnisch lächelnden Seitenblicken bedenken sollen. Die Theologie kann in der Dogmatik und Ethik nicht unphilosophisch sich verhalten, wenn sie nicht eben wie die Schleiermachersche, den Beweis, d. h. das Denken, aufgeben und zu einer bloßen Aneinanderfügung, zu einer bloßen Beschreibung von Beobachtungtn, zu einer ungefähren Zusammensetzung derselben sich degradiren will.

Das zweite Capitel S. 132—180. betrachtet die Aussonderung des dogmatischen Stoffes und die Gestalt der Dogmatik. Da Schleiermacher nur sich zum Princip hat, so stellt er sich der ganzen Objectivität des kirchlichen Lehrbegriffs wählerisch gegenüber. Er scheidet zuerst das Ketzerische vom

Kirchlichen ab und reducirt es auf vier Häresieen, auf die Ebionitische, Doketische, Manichäische und Pelagianische. Dies scheint uns zu enge und wir glauben, daß als das absolute Kriterium aller Häresieen das Dogma von der Trinität zu setzen ist, weil es das substantielle und constante Princip der ganzen christlichen Kirche ausmacht und jede Häresie sich als mit ihm in Widerspruch stehend nachweisen läßt. Daß sich Schleiermacher aber auf eine solche Sonderung des Kirchlichen und Häretischen einläßt, ist eine Inconsequenz, da er eigentlich, seinem Princip der Subjectivität zufolge, gar keiner Reflexion auf diese objectiven Bestimmungen bedürfte. Es ist dies das nämliche Zurückfallen des subjectiven Standpunctes in den objectiven, wie schon oben das Zurückfallen des Anfangs der Dogmatik in die Philosophie.

Hierauf setzt Schleiermacher seinen dogmatischen Stoff näher als der protestantischen Kirche gehörig fest, wogegen diese freilich, da er es nur mit der Erfahrung seines Inneren zu thun haben will, protestiren könnte. — Die Forderung S. 151., daß jeder evangelischen Dogmatik, Eigenthümliches zu enthalten gebühre, versteht sich bei Schleiermacher nach allem bisher Gesagten so sehr von selbst, daß gar kein Wort mehr darüber zu verlieren ist. — Die Bemerkungen S. 156. über den Unterschied der Ethik und Dogmatik, sind sehr brauchbar und zu weiterer Benutzung für lange empfehlenswerth. — Aber der Abschnitt von der Gestalt der Dogmatik entwickelt sogleich den Widerspruch des Gefühls mit der objectiven Bestimmtheit des christlichen Glaubens, wie sie in den Schriften des Neuen Testaments, in den kirchlichen Bekenntnißschriften und im inneren Zusammenhange der Wissenschaft sich darlegt. In dieser Wendung nach Außen hin verräth das Gefühl auf's Neue seine Unfähigkeit, aus sich allein eine Wissenschaft zu Stande zu bringen. Durch Berufung oder Zurückführung auf eines jener drei Momente sollen die Aussagen über das christlich erregte Selbstbewußtsein sich erst als Lehre geltend machen können. Heißt dies wohl etwas Anderes, als daß erst durch diese Bestimmungen, auf welche zurückgegangen wird, die subjectiven aus

dem Gefühl genommenen Aussagen ihre Bewährung bekommen sollen? Für sich, in ihrer Isolirung, können diese das Christliche darstellen; es ist möglich. Aber die Gewißheit ihrer Wahrheit und Wirklichkeit hat eine Reflexion auf die subjective Frömmigkeit erst dann, wenn sie subjectiv zu sein aufgehört hat und in die geistige Allgemeinheit übergegangen ist, worin auch die Anderen sich anerkennen, im Gedanken; dann ist sie nicht blos für das sich fromm fühlende Subject, sondern auch für die Anderen wahr. Diese geistige Allgemeinheit, welche die spröde Einzelheit des Subjects in sich aufhebt, hat sich in den symbolischen Büchern, in den Neutestamentischen Schriften und im inneren Zusammenhang der Glaubensartikel, in der Nothwendigkeit der Wissenschaft fixirt. Indem Schleiermacher seine Subjectivität dieser Objectivität unterwirft, erkennt er diese offenbar als die Autorität an, welche höher steht, als seine zufällige Empirie. Mit einer solchen Anerkennung hat er aber auch sein eigenes Princip widerlegt.

Das Fragmentarische, was allem empirischen Erkennen anhaftet, das Vereinzelte, was es mit sich bringt, läßt nur eine verständige Ordnung und willkürliche Anordnung zu. Das von der Erfahrung Gegebene wird so zusammengelegt, wie es dem Erfahrenden und Ordnenden am zweckmäßigsten scheint. Von einer selbstständigen, aus der eigenen Bewegung der Sache hervorgehenden Fortschreitung des Wissens ist gar nicht die Rede. Schleiermacher geht von der einen Seite zur anderen, häuft eine Menge Gegensätze, lös't aber die Entgegensetzungen nie in ihre sie aus sich entlassende Einheit auf. Was er daher S. 165. dialektisch nennt, bezieht sich nur auf den Charakter der Sprache, wie er selbst die belehrende Darstellung von der dichterischen und rednerischen als ihr voraufgehenden Bildungen unterscheidet. Und was er systematisch nennt, ist nur ein negativer Begriff, daß nämlich in einer wissenschaftlichen Darstellung keine Verwirrung herrschen dürfe. An einen wahrhaften sich in sich selbst bewegenden Organismus hat man nicht zu denken, nur an eine die vorzüglichsten Differenzen geschickt auseinander haltende Construction.

So schließt denn diese Einleitung mit der Angabe der Eintheilung des Ganzen in die Betrachtung des frommen Selbstbewußtseins als eines gegensatzlosen und als eines sich in sich entgegengesetzten. In beiden Theilen soll zuerst der fromme Gemüthszustand als die Basis der Untersuchung beschrieben werden. Was in diesem unmittelbaren Selbstbewußtsein enthalten ist, soll zweitens als eine Handlungsweise, als eine Eigenschaft Gottes angesehen werden können. Denn der sich fromm fühlende Mensch fühlt ja eben Gott in sich, wenn gleich als durch das sinnliche Leben mit seinem Wohl und Wehe bedingt. Deswegen kann das fromme Subject aus seiner Empfindung, wenn sie sonst aus ihrem Schweben und Fließen zur Bestimmtheit der Anschauung gebracht werden kann, für Gott eine Eigenschaft abstrahiren. Damit er doch nicht ganz vergessen bleibt! Endlich kann es aus dem Genießen seines frommen Gefühls und aus dem Abstrahiren eines Prädicates für Gott von demselben in die Welt übergehen, weshalb es, sich und Gott in der Besonderheit des Momentes mit der Welt vergleichend, auch dieser ein besonderes Prädicat ihrer Beschaffenheit geben kann. Wir werden diese drei Puncte späterhin noch näher zu beleuchten haben.

Es ist wirklich von höchstem Interesse, zu sehen, wie die an sich zur Tiefe geneigte Individualität durch das stiere Festhalten ihres unmittelbaren Lebens sich ganz absondern und im Glanz ihrer Selbsterleuchtung leben möchte; wie sie dann umschlägt in ein völliges Loslassen von sich, damit das Absolute leicht und beständig es durchdringen könne; wie aber die Hingebung an das Absolute nicht um des Absoluten, sondern um ihretwillen, wie sie also nur ein Schein ist, welchen das Subject annimmt, um durch diese List sich Gottes zu bemächtigen. Zum Lohn dafür bekommt es dann, so wie seine Welt, einige Abstractionen als den Reflex der frommen Gefühle zurück, welche den in seine Eigenthümlichkeit hartnäckig verschlungenen Geist bewegen.

Dies ist der Proceß der hier betrachteten Religiosität. Der ihrer Wissenschaft ist derselbe.. Das sich in seiner Absolutheit fühlende, sein Gefühl reflectirende und als Dogma aussprechende

Subject entäußert sich seiner selbst darin nicht bis so weit, daß in dem Ausgesprochenen die Wahrheit selbst enthalten wäre, sondern, weil das bloße Subject sich ausspricht, so ist auch nur die individuelle, nur seine Wahrheit darin enthalten.

Schleiermacher hat sich in dem einen Sendschreiben an Lücke darüber beklagt, daß die Kritik sich vornämlich bei der Einleitung in seine Dogmatik aufgehalten habe, auf das System der Dogmen selbst aber weniger eingegangen sei. Dies Factum ist wahr. Wir finden es jedoch natürlich.

Denn die Gestaltung eines Ganzen ist durch sein Princip bedingt und so mußte sich also die Aufmerksamkeit der Kritik vor Allem auf die Grundlage des Gebäudes richten. Wir fürchten, uns denselben Vorwurf zu verdienen. Gewillt sind wir zwar, den Gang der Dogmatik darzulegen; allein mit der nämlichen Ausführlichkeit, mit welcher wir das Princip derselben entwickelt haben, können wir hier, ohne in das Endlose zu gerathen, nicht verfahren. Unsere Aufgabe wird daher sein, bei der Darlegung des Systems in seinen Hauptzügen und bei Anerkennung dessen, was gesund und tüchtig in ihm ist, den Widerspruch desselben einerseits mit seinem eigenen Princip, andererseits mit dem Glauben der evangelischen Kirche anzugeben. Dabei entschlagen wir uns aller allgemeinen Wiederholungen über die schon aufgezeigte subjective Natur der ganzen Methode und berühren diese Seite nur in sofern, als in concreter Beziehung nothwendig sein wird.

Die ganze Glaubenslehre zerfällt in zwei Theile. Der erste, Bd. I. S. 185—376., enthält die Entwickelung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich-frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist. Der zweite Theil, Bd. I. S. 379 ff. und Bd. II., enthält die Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind.

Jener erste Theil begreift eine Reihe von Bestimmungen in sich, welche der Schleiermacherschen Dogmatik eigentlich ganz fremd sein und bleiben sollten, weil sie aus dem christlich-from-

men Selbstbewußtsein als solchem, von dem doch ausgegangen wird, nicht abgeleitet werden können. Er selbst gesteht dies in den Erläuterungen der Paragraphen mehrfach dadurch ein, daß er den Grund der Fragen nach Erschaffung der Welt, nach ihrem ursprünglichen Zustand u. s. w. aus dem Interesse der Frömmigkeit ausschließt und in das der Wißbegierde verlegt. Denn nach Schleiermacher ist das wirklich christlich-fromme Selbstbewußtsein sich seiner immer nur bewußt im Verhältniß zu der durch Christus gesetzten Erlösung von der Hemmung des Lebens durch die Sünde. Es findet sich also beständig in den Gegensatz der Sünde und Gnade hineingezogen, nie aber frei von demselben. Indem nun der erste Theil der Glaubenslehre das Selbstbewußtsein betrachtet, wie jener Gegensatz sich noch nicht in dasselbe hineingebildet hat, ist diese Untersuchung nur durch Abstraction von dem Gegensatz möglich d. h. durch ein Aufgeben des Principes der Dogmatik selbst. Ist aber nicht die ganze so entstehende Abhandlung ein Ueberfluß, der bei einer strengeren Consequenz ganz hätte wegfallen müssen? Denn als Thatsache kann Schleiermacher sein Selbstbewußtsein nicht gegensatzlos finden; wenn er nun doch von dem empirisch vorgefundenen Gegensatz abstrahirt, so entäußert er sich desselben offenbar nur durch das Denken. Nur die Unzulänglichkeit des Principes — um doch über Gott und Welt etwas zu sagen — treibt ihn, §. 32., zu der Inconsequenz, das sich im unmittelbaren Selbstbewußtsein schlechthin abhängig finden als die einzige Weise vorauszusetzen, wie im Allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein Eines sein kann.

Von Gott selbst ist nicht die Rede, vielmehr geht Schleiermacher sogleich dazu fort, aus der von ihm als allgemein daseiend nur vorausgesetzten, nicht weiter bewiesenen Identität des Selbstbewußtseins und Gottesbewußtseins im Gefühl der unmittelbaren und absoluten Abhängigkeit von Gott die Folgerung zu ziehen, daß die christliche Glaubenslehre alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes entbehren könne, §. 33. Und gewiß wird derjenige, der von Gott unmittelbar und absolut

sich abhängig fühlt, keines Beweises für das Dasein Gottes bedürfen, weil er im Gefühl, schlechthin von dem Absoluten bestimmt zu sein, an der Existenz des Absoluten nicht zweifeln kann. Solcher Zweifel kann erst mit dem Denken entstehen. Aber mit ihm entsteht er auch, weil der Gedanke die Empfindung der Abhängigkeit aufhebt. Ist nun der Zweifel da, so treibt er nothwendig zu dem Bemühen um einen Beweis, ob der Gedanke des Absoluten an sich Realität habe oder nicht. Je geistiger eine Religion ist, um so schneller und tiefer entfaltet sich in ihr eine solche Skepsis; gerade innerhalb der christlichen Religion ist sie im Gegensatz zum innersten Glauben an Gott am schneidendsten hervorgetreten, was nach Schleiermacher eigentlich gar nicht zu begreifen stünde, wie er denn auch, in der zweiten Erläuterung des Paragraphen, die Existenz eines atheistischen Bewußtseins überhaupt gern für einen Schein erklären möchte. So sehr nun Schleiermacher nach seinem Princip zu einer Eliminirung der Beweise für das Dasein Gottes aus seiner Dogmatik berechtigt ist, um sie nach dem Zusatz zu §. 33. der Philosophie zu überantworten, so ist es doch ein großer Mangel, daß er die Bedeutung dieser Beweise ganz verkennt und sie mit Geringschätzung behandelt. Er nimmt sie, wie fast Alles, nur in Beziehung auf das Bewußtsein, nicht auch als Bewegung der Idee, als nothwendige Formen der Erhebung des Geistes zu Gott. Einen Gottlosen zum Glauben an Gott zu bekehren, wäre ihm ein ersprießlicher Nutzen solcher Beweisführungen, nicht aber die Erkenntniß, wie Gott selbst in unserem Wissen von ihm sein Wissen von Sich manifestirt, welches das Resultat ist, zu dem die Beweise hingeleitet haben. Alle Unterschiede der Demonstration haben sich in den Einen Beweis des Daseins Gottes aus seinem Begriff aufgelöst. Nur die Erkenntniß, daß in Gott Sein und Denken, Existenz und Wesen, Realität und Begriff in eben so unterschiedener als untrennbarer Einheit sind, vermittelt die Erkenntniß, daß er selbst für uns sein Dasein in unserem Denken bis zur zweifellosen Gewißheit offenbart. Jeder andere Weg ist mit einer Hypothese behaftet, deren Erkenntniß aber zu dem Resultate führte, daß

man alle besonderen Ausgangspuncte, wie die Zufälligkeit der Welt, die Ordnung des Naturlebens u. s. w. aufgeben müsse, wenn man Gott selbst nicht ferner blos als die von einer solchen Wirkung vorauszusetzende Ursache nehmen wollte. Sobald daher von einer Erkenntniß Gottes an und für sich gehandelt werden soll, wird man auch auf die Frage kommen müssen, ob der Gegenstand der Erkenntniß auch an sich existire und diese Untersuchung wird wahrhafter Weise nur durch den Begriff des Absoluten selbst erledigt werden können, dessen an sich von uns gedachter Möglichkeit sich durch sich selbst für uns als an sich seiende Wirklichkeit manifestirt. S. Daub in den Theologumenen in dem Abschnitt **de existentia Dei, p. 111—202.**, wo die bis jetzt vollständigste und gründlichste Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes geliefert ist. In sofern Schleiermacher in seiner Dogmatik nicht mit Gott, sondern mit dem Menschen anfängt und von diesem auf jenen übergeht, kann ihm freilich jenes Bedürfniß nicht entstehen. Allein jede andere Dogmatik, welcher es nicht blos um den Menschen, sondern eben so sehr um Gott zu thun ist, wird die Beweisführung vom Dasein Gottes zu einem ihrer Momente haben, und daß die Dogmatik bisher auch wirklich diese Argumentation — gut oder schlecht — mit sich gebracht hat, ist eben mehr als ein Zufall, ist innere Nothwendigkeit gewesen. Wie schwierig Schleiermacher selbst für diese erste Hälfte der Glaubenslehre die Festhaltung seiner Methode geworden ist, Gott zum nur secundären Gegenstand der Betrachtung, zum reinen Reflex des Selbstbewußtseins zu machen, zeigen besonders die Bemerkungen zu §. 35., wo er von den Gefahren spricht, denen die Entwicklung der Eigenschaften Gottes und der Beschaffenheit der Welt aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl Preis gegeben sei, wenn sie nicht in das Speculative gerathen wolle. Unter anderen Geständnissen kommt hier auch das vor, daß die Aussage göttlicher Eigenschaften in diesem Abschnitt zu ihrer nächsten Grundlage (?) die in hymnischen und homiletischen Darstellungen vorkommenden dichterischen und rhetorischen Ausdrücke habe!

Der erste Abschnitt beschreibt nun das fromme Selbstbewußtsein, sofern sich darin das Verhältniß zwischen der Welt und Gott ausdrückt. Der Begriff der Welt wird unter dem Gedanken des endlichen, der Gottes unter dem des unendlichen Sein's zusammengefaßt. Wie aber das Ich dazu komme, sich als Endliches und durch seine Endlichkeit deren Gegensatz, die Unendlichkeit, zu setzen, wird nicht erklärt, weil dies als Thatsache vorgefunden wird; eine Bequemlichkeit der Wissenschaft, welche über alle Schwierigkeiten hinweghilft. Es leuchtet ein, daß diese Beziehung des Sein's auf sich selbst als des durch Endlichkeit und Unendlichkeit sich in sich widersprechenden die objective Bestimmtheit des Abhängigkeitsgefühles enthält. Das Mangelhafte hierin ist, daß Schleiermacher das Endliche und Unendliche als einen abstracten Gegensatz behandelt; jedes ist; das Endliche aber ist abhängig vom Unendlichen und hat im Verhältniß zu ihm den Charakter eines rein Bestimmunglosen. Es verschwindet im Unendlichen. Und doch ist es. Das religiöse Gefühl in seiner Wahrheit, als das absoluter Abhängigkeit von dem Absoluten, gibt hierüber keinen Aufschluß, weil es nur die gebrochene Empfindung zum Inhalt hat, sich gegen sein bestimmendes Princip als unmächtig und kraftlos zu finden. Daher muß denn Schleiermacher sogleich beim ersten Satz der Einleitung die kirchliche Lehre herbeiziehen, nach welcher die Welt von Gott erschaffen ist und von ihm erhalten wird. In den Erläuterungen, welche die Begriffe der Schöpfung und Erhaltung näher in ihrer gegenseitigen Beziehung erörtern und namentlich den Begriff der Erhaltung ganz richtig als den einer ewigen Schöpfung setzen, wird man fortwährend mit der Quälerei verfolgt, daß eigentlich die Frömmigkeit mit diesen Untersuchungen nichts zu schaffen habe, daß ihr Interesse nur darauf gehe, dem Unendlichen seine Unendlichkeit zu wahren, der Welt als dem Inbegriff der endlichen Dinge keine Selbstmacht einzuräumen — genug, auch hier die schon ein für allemal feststehende Behauptung herauszubringen, daß die Welt von Gott schlechthin abhängig ist. Da Schleiermacher den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen nicht auflös't, so kann uns nicht weiter

auffallen,

auffallen, wenn er die tiefsinnige Frage, ob Gott die Welt aus Nothwendigkeit oder Freiheit schaffe, ebenso bei Seite schiebt, wie oben die Beweise für das Dasein Gottes. Denn wie er dieser nicht bedurfte, weil er das Nichtsein Gottes nicht denken konnte, so braucht er auch jene Frage nicht zu beantworten, weil sie — Gott in das Gebiet des Gegensatzes stellen würde und nach ihm, er versichert es ja beständig, Alles von Gott bestimmt wird. Hierzu konnte Schleiermacher nur kommen, weil er keine speculative Theologie, keine selbstständige Lehre von Gott hat und Gott nur als das Abstractum des höchsten Wesens auffaßt, in welches das Gefühl seine Schattirungen als Attribute, die es ihm ertheilt, reflectirt; sonst würde ihm jener Unterschied wohl wichtig genug gewesen sein, sich auf ihn einzulassen, weil in ihm die Differenz der christlichen Weltanschauung gegen jeden Spinozismus dargelegt ist. Daß Schleiermacher überall die Angelpuncte der Speculation berührt, ist eine Frucht seiner großen bewunderungswürdigen Bildung und seines allseitigen Ueberblickes; daß er aber darauf nicht eingeht, ist eine Schuld seines engen Principes, was durch solche Untersuchungen noch mehr verletzt werden würde, als ohnedies schon der Fall ist, uns es gewährt ein fast komisches Schauspiel, durch die ganze Dogmatik hin Schleiermacher zu sehen, wie er vor der stets sich aufdringenden Speculation durch höfliche Abweisung ihrer Ansprüche sein Gefühl zu retten sucht und sich selbst dann, wenn er speculirt, damit täuscht, daß solche Rechtfertigungen nur Aussagen des frommen Bewußtseins wären; eine weite und tröstliche Kategorie, worin glücklicher Weise gar Vieles paßt. In Bezug auf die beiden Anhänge zum Lehrstück von der Schöpfung, nämlich von den Engeln und vom Teufel, müssen wir Schleiermacher's Folgerichtigkeit rühmen. Diese Vorstellungen sind für ihn inhaltslos und können nur als ein durch die Tradition entstandenes Anhängsel des frommen Gefühls genommen werden. Ein so in sich und seinem Begriff ruhendes Selbstbewußtsein, wie das seinige, ist gegen solche Imaginationen absolut sicher gestellt. Der Hülfe englischer Heerschaaren bedarf es so wenig, als es vor des Teufels Gewalt und Versuchung sich fürchtet;

denn **unmittelbar** durch Gott weiß es sich bestimmt und kann daher den Engel- und Teufelglauben, besonders in Bezug auf die Verunreinigung der Moralität durch denselben, sogar mit einer gewissen, den Lehrton leise durchdringenden Ironie behandeln, wenn es z. B. S. 223. von den Engeln heißt: „Wir würden sie uns vielmehr denken müssen als keinem Weltkörper bestimmt angehörige Wesen, die sich nach der Beschaffenheit eines jeden für ihr Geschäft auf demselben einen, wenn auch nur vorübergehenden, Organismus anbilden können, wie sie denn auch auf dem unsrigen nur auf vorübergehende Weise von Zeit zu Zeit sollen erschienen sein." So gewiß nun die Kirche die Vorstellung von Engeln und Teufeln, als wenn sie, außer dem menschlichen Selbstbewußtsein, an sich in individueller Persönlichkeit existirende Wesen wären, immer mehr aufgeben wird, denn das Licht des Verstandes läßt sich nicht unter den Scheffel stellen und die Negation der von gar Manchen jetzt ohne Kenntniß mehr als billig verschrieenen Aufklärung hat auch ihre positive, ihre durchaus anerkennungswerthe Seite; so wahr es also ist, daß die Dämonologie und Kakodämonie, wie man sie jetzt mit mystischem Obscurantismus wieder aufwärmt, im Grunde einer verschollenen Bildung angehören, die sich unter der Guillotine Lessingscher Kritik längst verblutet hat, so darf doch darüber nicht verkannt werden, daß in diesem Glauben ein wirklich tiefer Gehalt geborgen liegt, welcher oft höher anzuschlagen steht, als die Flachheit des heut zu Tage gewöhnlichen Nichtglaubens an Engel und Teufel, in dessen moralischer Verdumpfung das Gute und Böse oft ganz in einander versunken ist. Und hierauf scheint uns Schleiermacher im Bestreben, von dem Selbstbewußtsein jedes Nichtselbstische auszuschließen, um der moralischen Selbstbestimmung im Guten wie im Bösen ihre Reinheit zu erhalten, zu wenig eingegangen zu sein, wie wenn er den Teufel für eine sich in sich widersprechende und daher (?) unreale Vorstellung erklärt, welche ihren Grund hauptsächlich darin habe, daß man die Ursach eines unbegriffenen Zusammenhanges auf ein solches Wesen hingeworfen; wenn er der Poesie, vom Teufel Gebrauch zu machen, unbedenklich zugesteht u. s. w., sich aber nicht darauf

einläßt, warum denn gerade in der christlichen Religion die Vorstellung einer solchen Persönlichkeit tiefer und energischer als in irgend einer anderen Religion ausgebildet worden. Daß das Böse in der That der Widerspruch des Geistes mit sich selbst ist und daß für die Ursach eines unbegriffenen Zusammenhanges ebenso sehr als der Teufel von dem vorstellenden Bewußtsein im Wunderbaren Gott gesetzt wird, hat er in seiner Argumentation übersehen. Nichtsdestoweniger wird das, was er über das Verhältniß der Moralität zu diesem Glauben sagt, ewig beherzigenswerth sein.

Die weitere Entwickelung des Lehrstückes von der Erhaltung hat den Zweck, das Erregtwerden des Selbstbewußtseins durch Gott mit der Erregung eben desselben durch die Welt in Eins zusammenzuziehen — eine Auseinandersetzung, welche Schleiermacher vornämlich den Vorwurf eines Pantheismus in der Form der Dependenz zu Wege gebracht hat. Denn weil er behauptet, daß das endliche Sein schlechthin von Gott abhängig sei, was doch eben so viel ist, als daß Gott in dem endlichen Sein der Alles Bestimmende sei, weil er sonst nicht der Unendliche sein könnte, so fällt allerdings der Unterschied des endlichen Seins von dem unendlichen oder von Gott hinweg. Dieser Unterschied wäre nur, in sofern dem endlichen Sein oder der Welt auch Selbstbestimmung zukäme, was nur der Fall ist, in wiefern Gott dieselbe nicht aus Nothwendigkeit schafft, vielmehr aus seiner unendlichen Freiheit, worin die Endlichkeit eben so sehr gesetzt als aufgehoben, wirklich von sich frei läßt. Wir wollen Schleiermacher keineswegs mit dem unbestimmten und trivialen Vorwurf des Pantheistischen belasten, müssen ihm aber die Schuld aufbürden, den Begriff dessen, was er Naturzusammenhang und Naturmechanismus, und dessen, was er freie Ursach nennt, nicht genug dargelegt zu haben, wieviel Worte er auch darüber verliert. Diese Undeutlichkeit in den Begriffen des Gewöhnlichen und Wunderbaren, des Guten und Bösen, des Freien und Mechanischen, die Betrachtung dieser Unterschiede von dem trockenen, für sie ganz unzureichenden Standpunct der Quantität, wodurch Alles in die relative Sphäre einer größeren

und geringeren Lebendigkeit versetzt wird, hat §. 49. den merkwürdigen Schluß des Lehrstückes hervorrufen können, daß — ob unser Selbstbewußtsein durch die Natur oder durch die Geschichte erregt werde — in Beziehung auf Gott keinen Unterschied ausmache, denn das eine wie das andere sei von Gott also grordnet; ein Satz, dessen Bedeutung erst weiter unten in der Lehre von der Sünde recht erhellt.

Im zweiten Abschnitt wird die Lehre von den göttlichen Eigenschaften behandelt, welche sich auf das fromme Selbstbewußtsein beziehen, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrückt. Schleiermacher hat tief empfunden, wie seicht in gar vielen Dogmatiken, z. B. in der Reinhard'schen, die Lehre von den Attributen Gottes vorgetragen wird. Der dürrste Verstand häuft die mannigfaltigsten Bestimmungen auf gut Glück zusammen, ohne im Geringsten deren Nothwendigkeit und inneres Ineinanderweben nachzuweisen. Ruhende und wirksame, metaphysische, physische und moralische Eigenschaften werden via causalitatis, negationis und eminentiae zahllos ausgebrütet, ohne doch den Begriff des Absoluten darzustellen, als welcher von einem Aggregat abstracter Unendlichkeiten, wie allmächtig, immateriell, allgegenwärtig u. s. f. nimmermehr erreicht werden kann. Aber wenn nur die Art und Weise, wie Schleiermacher zu Werk geht, so viel besser wäre! Allein er hat uns statt jener allerdings rein verständigen Behandlung, welche Gott theils wie ein Ding betrachtet, das in seine verschiedenen Eigenschaften zerlegt wird, theils wie einen Schrank, in dessen verschiedenen Schubladen verschiedene Sachen gesammelt werden, eine Methode gegeben, in welcher die Objectivität der Prädicate, die doch von jenem classificirenden Verstande wenigstens äußerlich bewahrt wird, ganz zu Grunde gegangen ist. Statt zu erfahren, was Gott an sich ist, wird nur eine relative Erkenntniß erlangt, welche mehr uns als Gott zum Gegenstande hat und nicht sowohl eine Bestimmtheit Gottes in sich selbst, als nur eine Beziehung unseres Gefühls auf ihn ausdrückt.

Hieraus entsteht der Widerspruch, daß zwar Prädicate von Gott angegeben, eben dieselben aber sogleich als nichts Bestimmtes von Gott aussagende erklärt werden. Es heißt §. 50. ausdrücklich: „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen." Denn objectiver Weise von Gott etwas zu setzen, würde Speculation sein, weshalb nichts übrig bleibt, als eine Erkenntniß, worin Gott als Subject in seinen Prädicaten Object wäre, ganz zu unterlassen und nur die durch das Weltbewußtsein verschieden afficirte Beziehung des Gefühles auf Gott zu beschreiben. Nicht das unmittelbare Gefühl nämlich kommt hier zur Sprache, sondern das duch die Reflexion auf das vorausgesetzte Absolute modificirte Gefühl. In dem Absoluten selbst ist, so viel Schleiermacher davon sehen läßt, kein Unterschied; es ist reine Substanz. Eine Unterscheidung in sich selbst würde Gott nach seiner Meinung verendlichen, würde ihn, wie er es ausdrückt, in das Gebiet des Gegensatzes stellen. Und doch setzt er im Widerspruch hiermit die Eigenschaften Gottes als Thätigkeiten? Thätigsein ist ohne ein Unterscheiden nicht zu denken; Unterschiede sind Besonderungen und was man Eigenschaften Gottes zu nennen pflegt, sind wirklich besondere Bestimmungen in Gott; welche nicht blos uns so erscheinen, sondern welche actu unter sich verschieden sind. Freilich sind diese Differenzen in Gott nicht neben einander; wie er selbst in eigener Thätigkeit die Differenzen in sich setzt, ebenso ewig nimmt er auch die von ihm und aus ihm gesetzten Unterschiede in sich durch sich selbst zurück. So nur ist Gott ein lebendiger. Nach Schleiermacher läßt sich dies nicht denken, weil für ihn alsdann die Einheit und Unendlichkeit Gottes verloren gehen würde. Allein die Absolutheit, die er Gott zuschreibt, ist eben, weil sie der Unterscheidung in sich ermangelt, eine ganz kahle; sie ist ein unklares Gegentheil des Endlichen, ein sprödes, egoistisches Wesen und die Causalität, die er ihr beilegt, ein purer Schein, weil man nirgends den Uebergang einer so hoch über alles Endliche hinausgerückten Macht zur Setzung einer Welt erblickt. Zur Begründung seiner Ansicht

sagt Schleiermacher unter anderem S. 280.: „Von der Speculation (der christlichen nämlich) lehrt die Geschichte, daß seitdem sie sich das göttliche Wesen zum Gegenstande gemacht, sie gegen alle in's einzelne gehende Beschreibungen desselben Einspruch gelegt und sich nur daran gehalten hat, Gott als das ursprünglich Seiende und das absolut Gute zu bezeichnen, und zwar so, daß auch in diesen Vorstellungen, deren erste nur hieher gehören würde, das inadäquate, sofern noch irgend etwas vom Gegensatz oder von anderer Analogie mit dem endlichen darin mitgesetzt würde, häufig ist anerkannt worden." Uns scheint diese Behauptung mehr von dem ὄντως ὂν und ἀγαθὸν der späteren Griechischen Philosophie gelten zu können, obwohl Schleiermacher einige wenige Stellen aus dem Areopagiten, Augustinus und Hilarius nebst Anselmus anführt, welche ihn zu unterstützen scheinen, auch in der Erläuterung des Paragraphen bemerkt, daß die Scholastik ihre herrlichsten Leistungen mit darin gehabt habe, alle Vermenschlichung aus den populären und poetischen Vorstellungen des göttlichen Wesens zu entfernen. Aber gerade die christliche Speculation ist durch den christlichen Glauben von der Menschwerdung Gottes zur Auflösung einer jenseits der Welt liegenden Einfachheit und Abgeschlossenheit Gottes gedrungen gewesen. Wie das Göttliche das Menschliche wurde, so wurde auch das Menschliche das Göttliche. Es hat also keinen Sinn mehr, die Bestimmungen im Wesen Gottes so darzustellen, daß sie mit dem Wesen des Menschen nicht sowohl in Einheit als im Gegensatz erscheinen, wo dann freilich nur eine äußerliche Beziehung möglich bleibt. Wenn bekanntlich die Orientalische Speculation in das Extrem zerfällt, Gott einerseits als die Substanz zu bestimmen, in welcher alle Unterschiede haltlos zergehen und andererseits diese Allgemeinheit in ein abstractes Aggregat zahlloser, in sich unzusammenhängender Eigenschaften auseinanderzutreiben, so ist die Abendländische Speculation schon von den Griechen an darauf gerichtet gewesen, die Allgemeinheit mit dem Besondern zu erfüllen, so daß das Besondere als der von dem Allgemeinen als es selbst gesetzte Inhalt erkannt würde. Die christliche Speculation hat es daher nicht verschmäht, die besonderen Bestimmungen des göttli-

lichen Wesens, seine Allmacht, Allgegenwart, Heiligkeit, Barmherzigkeit u. s. w. bis in das Einzelne hin zu verfolgen. Von den Scholastikern können wir als Beleg dafür zunächst von Thomas von Aquino — — doch dabei fällt uns noch zu rechter Zeit ein, daß Schleiermacher die natürliche Theologie als eine Vermischung dogmatischer Vorstellungen mit metaphysischen Definitionen ausdrücklich nicht als christlich=dogmatisch gelten lassen will und so müssen wir freilich, um unsere Citationen nicht fruchtlos zu verwenden, von allen solchen Producten schweigen, von denen wir ganz besonders noch Leibnitzens vortreffliche Abhandlung: **causa Dei asserta per iustitiam eius, cum caeteris eius perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam,** gegen ihn anzuführen im Sinne hatten.

Nach Schleiermacher verhalten sich die Eigenschaften Gottes zu seinem Wesen gerade ebenso, wie in der Newtonschen Farbenlehre die Farben zum Licht. Sie verflüchtigen sich in ihm zur gänzlichen Unterschiedlosigkeit. Als in sich unterschieden kann er sich die Einheit nicht denken, obwohl man meinen sollte, daß er aus der Platonischen Philosophie diese Identität des Einen und Vielen, des Ganzen und der Theile, der Gattung und der Arten u. s. w. hinlänglich erlernt haben müßte. Der Begriff der Einheit Unterschiedener wird ihm, dem sonst so scharfsinnigen Denker, sogleich zur rohen Vorstellung eines Compositum's von einander sich verdrängenden und ausschliessenden Elementen, wie er S. 285. von den Eigenschaften sagt: „sollten sie als solche eine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstande angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesetzte wäre, auch ein zusammengesetzter sein. Ja, wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden, und da diese als von einander verschieden auch beziehungsweise einander entgegengesetzt sein und wenigstens theilweise einander ausschließen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt."

Auf dieser schlechten Metaphysik, welche eine nur abstracte Einheit zuläßt, welche die Differenzen nur als nebeneinander stehende, nicht in einander übergehende betrachtet, welche nicht sieht, daß Einheit ohne Erzeugung und Auflösung von Unterschieden nicht ist, beruht nun die Entwicklung der folgenden vier Lehrstücke von der göttlichen Ewigkeit und Allgegenwärtigkeit, Allmächtigkeit und Allwissenheit. Alle diese Prädicate werden von Schleiermacher eigentlich nur negativ bestimmt, daß Gott nicht Zeit, nicht Raum, nicht endliche Ursächlichkeit, nicht ein durch endliche Vermittelung werdendes Wissen ist; ihr positiver Gehalt, der Begriff des absoluten Wissens, Wollens u. s. w. schimmert nur trübe hindurch. Im Anhang ist beiläufig von einigen anderen Eigenschaften die Rede oder besser nicht die Rede, weil Schleiermacher §. 56. erklärt: „Unter den gewöhnlich angeführten göttlichen Eigenschaften würden als keinen Bezug habend auf den in den Erregungen des frommen Bewußtseins statthabenden Gegensatz vornehmlich noch hieher gehören die Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit Gottes; allein diese können nicht in demselben Sinn, wie die bisher abgehandelten, als göttliche Eigenschaften angesehen werden" — „weil sie nicht, wie jene vier aus dem Verhähältniß zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem sinnlich erregten Selbstbewußtsein hervorgehen und Aussagen darüber sind." Was er nun über jene Eigenschaften noch im Einzelnen sagt, kann wegen seiner Dürftigkeit, die nicht über Wolfische Ontologie hinausgeht, bei einem so speculativ gebildeten Theologen wirklich in Verwunderung setzen; ganz obenhin und nebenbei werden sie abgethan, wie wenn er S. 334. sich vernehmen läßt: „Was nun zuerst die Einheit Gottes betrifft, so kann es streng genommen nie die Eigenschaft eines Dinges sein, daß es nur in bestimmter Zahl vorhanden ist. Es ist nicht die Eigenschaft der Hand, zwiefach zu sein, sondern die Eigenschaft des Menschen zwei Hände zu haben, des Affen aber viere. Ebenso könnte es auch eine Eigenschaft der Welt sein, nur von Einem Gott beherrscht zu werden, nicht aber Gottes, nur Einer zu sein" u. s. w. Thäte man nun Schleiermacher zu viel, wenn man ein solches Hin- und Herreden für ein seichtes und geistloses Rai-

sonnement erklärte. Gerade ihm, dem geistreichen Manne, darf man diesen Tadel nicht verbergen. Um so mehr fällt dies oberflächliche und vornehme Abweisen jener Eigenschaften bei der Reflexion über Gottes Unendlichkeit auf, weil doch Schleiermacher §. 32. von dem Gegensatz des endlichen Sein's gegen das unendliche Sein Gottes ausgeht, also gerade hierüber eine nähere Erörterung erwartet werden konnte. Dagegegen begnügt er sich, die Unendlichkeit als eine Bestimmtheit aller göttlichen Eigenschaften und die Einfachheit ebenso als das ungetrennte und untrennbare Ineinandersein derselben anzugeben d. h. von jedem Unterschied zu abstrahiren und die leere Identität des angenommenen Absoluten zu setzen, ja, im Zusatz zu diesem Abschnitt die geführte Untersuchung gewissermaßen ironisch zu vernichten, weil alle diese abgehandelten Eigenschaften auf das Praktische keinen Einfluß hätten, also dem teleologischen Charakter des Christenthums, in welchem jeder fromme Moment in Thätigkeit müßte übergehen können, sehr entbehrlich wären. „Kein Satz der christlichen Sittenlehre kann auf die hier behandelten Eigenschaften allein weder einzeln noch zusammengenommen gegründet werden, sondern es gehören dazu immer noch andere. Daher nun (?) können auch diese Eigenschaftsbegriffe, wie vollkommen auch zusammengeschaut und auf einander bezogen, keineswegs für eine Beschreibung des göttlichen Wesens gelten wollen." Warum, möchte man ihm bei solchen Aeußerungen unwillig zurufen, warum befassest du dich denn mit solchen nichtigen Beschreibungen? Warum mühest du dich und uns mit Abstractionen, denen die Realität gebricht? Warum hast du dich überhaupt nicht lieber sogleich zur Ausarbeitung einer Sittenlehre entschlossen, wo die Gefahr so precärer Schilderungen eines nur relativ bekannten Wesens nicht vorhanden und jede Bestimmung eine concrete ist? Um seiner selbst willen Gott zu erkennen und sein Wesen zu durchdringen, davon müßte also nach Schleiermacher die wahrhaft christliche Glaubenslehre abstrahiren, vielmehr dürfte Gott nur in soweit zur Betrachtung kommen, als er dem Christen für die Vortrefflichkeit seines Handelns nützlich wäre. Ein so eudämonistisches Wesen kann es freilich nimmermehr zu einer selbstständigen

Theologie bringen. Oder kommt es dazu, so soll dieselbe als außer dem christlichen Bewußtsein liegend gedacht werden müssen.

Der dritte Abschnitt handelt von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrückt, angedeutet ist, und stellt den allgemeinen Gesichtspunct §. 57. in den Worten auf: „Die Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitgefühls schließt in sich den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt.“ Hier kann Schleiermacher nicht umhin, zu sagen: „Durch den Ausdruck ursprünglich soll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem bestimmten Zustand der Welt noch auch des Menschen oder des Gottesbewußtseins in dem Menschen die Rede ist, welches Alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr und Minder zuläßt, sondern von der sich selbst gleichen aller zeitlichen Entwicklung, welche in den innern Verhältnissen des betreffenden endlichen Sein's gegründet ist.“ Wie man aber nach der Schleiermacherschen Methode zur Erkenntniß eines solchen sich selbst Gleichen, zur Erkenntniß der inneren Verhältnisse des endlichen Sein's ohne Denken gelangen könne, ist nicht abzusehen. Die Erfahrung gibt diesen Begriff nicht; er ist keine Thatsache des frommen Gefühls, sondern eine Abstraction des über den primitiven Weltzustand nachdenkenden Bewußtseins. Schleiermacher hat hier einen großen Scharfsinn in der Auffindung der Widersprüche gezeigt, worin sich die Reflexion verwickeln muß, wenn sie die biblische Erzählung vom ersten Zustand der Welt buchstäblich dogmatisch nimmt und sich nicht zu einer mythischen Auffassung derselben entschließt. Allein wie er in den Vorstellungen des Englischen und Diabolischen mehr das Unangemessene derselben aufsucht, als in ihnen auch die dem rein Guten und rein Bösen entsprechenden mythisch-symbolischen Bezeichnungen nachweis't, wodurch sie für die Vorstellung des gläubigen Bewußtseins eine Berechtigung erhalten, so hat er auch hier mehr der Skepsis seines Verstandes nachgegeben, als das Wahre anerkannt, was in jener Mosaischen Tradition unter der Hülle des Mythischen an

und für sich enthalten ist. Er meint ganz richtig, daß man, um des Menschen Natur in ihrer Absolutheit zu erkennen, besser thäte, sich an den zweiten, als an den ersten Adam zu wenden. Vielleicht hätte Schleiermacher von diesem Punct aus die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt consequenter seinem Princip gemäß entwickeln können. Denn das Gefühl, durch Christus erlöst zu werden, erkennt er später als das Hauptelement seiner Frömmigkeit. Erlöst wird er von einem Mangel. Die Empfindung des Mangels und Ungenügens, die Sehnsucht nach Aufhebung desselben ist aber nur, in sofern das Ganze an sich da ist. Ohne die an sich seiende Einheit wäre die Empfindung der Entzweiung unmöglich, könnte also auch das Bedürfniß einer Erlösung gar nicht entstehen. Folglich setzt das Gefühl des Negativen nothwendig das Sein des Positiven sich voraus. Mit anderen Worten, der Mensch kann sich nicht als unselig fühlen und als böse erkennen, ohne zu wissen, daß der entgegengesetzte Zustand sein wahrhafter und ursprünglicher ist, in welchen er durch die Negation des Negativen, durch die Ueberwindung des Bösen wirklich zurückzukehren sich gewiß ist. Die empirische Neugier nach dem Zustand des ersten Menschen ist freilich nicht zu befriedigen, so wenig als wir wissen können, wo der erste Vogel sich in die Luft geschwungen, wo der erste Löwe sich brüllend erhoben hat. Aber was das Wesen der ersten Existenz des Menschen gewesen, können wir eben aus seinem noch existirenden Wesen erkennen, weil dasselbe als Wesen nicht zu einem nur Gewesenen, mithin Zufälligen werden kann. Es ist die Göttlichkeit. — Schleiermacher macht die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt zu einem Postulat seines frommen Gefühls, welches die Stätigkeit des Bewußtseins absoluter Abhängigkeit vom Absoluten sich als Zweck setzt. Ist dies wirklich der Zweck — und er muß es sein, denn Schleiermacher fühlt es ja, — so muß auch die Welt denselben erfüllen — denn sonst wüßte ja das fromme Gefühl nichts mit ihr anzufangen. Wozu wäre sie sonst da? So deducirt Schleiermacher einerseits die Identität der Welt, andererseits die des Menschen mit diesem Zweck. Die Welt bietet dem Menschen theils eine Fülle von Reizmitteln zur Erregung, theils eine Fülle

von Organen, sich selbst darzustellen. Er aber vermag theils die vorgefundene Welt so zu verwenden, daß er an und in ihr das Abhängigkeitsgefühl verwirklicht, theils vermag er sich als Einzelnen in Identität mit seiner Gattung zu wissen. Es ist sehr erfreulich zu sehen, wie Schleiermacher den abstracten Gedanken der Vollkommenheit mit jenen Bestimmungen zu einer concreteren Anschauung zu erheben bemüht ist, als in vielen Dogmatiken geschieht, welche bald damit fertig sind, indem sie von der Welt alles Negative abziehen und so die wirklichkeitlosen Abstracta einer reinen Natur und reinen Menschheit zum Rest behalten, ein heiteres idyllisches Gemälde, von welchem sie aber wenig Schritte weiter, nach dem Sündenfall, eine ganz in's Schwarze gemalte Carricatur geben.

Nur verengt es wieder den Gesichtskreis, daß Schleiermacher das Verhältniß des Menschen zur Welt so äußerlich stellt, daß alle Objectivität, wie er sagt, das uns äußerlich gegebene Sein, von ihm nur als ein formeller Durchgangspunct genommen wird, wodurch das Abhängigkeitsgefühl sich realisire. Schon früher, in der Kritik der Einleitung haben wir gesehen, daß dies nur Wirklichkeit hat, in sofern das Selbstbewußtsein auch sinnlich bestimmt ist. Die Natur als das Princip der Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit, welche von dem Gottesbewußtsein negirt wird, ist darum nach Schleiermacher der Religion nothwendig; sie könnte sonst gar nicht zur Realität gelangen, weshalb die Frömmigkeit als Existenz schlechterdings von der Natur abhängig ist. Indem jedoch nach Schleiermachers Hypothese das Gefühl in seiner Wahrheit nur von Gott selbst abhängig sein soll, so ist die unausbleibliche Folge, daß Welt und Natur zu einem nur Aeußerlichen werden müssen, durch dessen Vermittelung hin das fromme Selbstbewußtsein sich Realität verschafft. Freilich besteht diese Vermittelung in dem blos negativen Act des Bewußtseins, von dem Besonderen zu abstrahiren, welches die einzige, vage Beziehung desselben auf Gott, als auf das höchste Wesen ist. S. 357.: „Wenn das Gottesbewußtsein in der Form des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles nur wirklich werden kann im Zusammenhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußt-

seins; so wäre die Richtung darauf etwas völlig leeres, wenn die Bedingung dazu in dem menschlichen Leben nicht hervorzurufen wäre; und wir würden sie uns eben so wenig als etwas wirkliches denken können, wie wir sie bei den Thieren voraussetzen, weil der verworrene Zustand des Bewußtseins die Bedingungen nicht gewährt, unter denen allein jenes Gefühl hervortreten könnte." Die Welt ist hiernach gut, weil sie für die Einwirkung des Menschen empfänglich ist, und der Mensch ist gut, weil er für die Einwirkung der Welt empfänglich ist. Diese Widerspruchlosigkeit in ihrer gegenseitigen Beziehung ist nach Schleiermacher der Begriff ihrer Vollkommenheit. Doch eine solche Uebereinstimmung ist noch nicht Einheit, denn Einheit ist weder ein Parallelismus von Unterschieden noch ein Nihilismus derselben. Das Weltbewußtsein hemmt den Menschen immerdar, ganz in das Gottesbewußtsein aufzugehen und mithin verbleibt die Auflösung des Gegensatzes zwischen dem sinnlichen und dem göttlichen Gefühl, verwirkliche sich dies soviel es wolle, nur eine unendliche oder richtiger, endlose Annäherung, was eben so viel, als daß die Auflösung keine wahrhafte, nur eine angestrebte ist, welche den ewigen Anstoß, der bei Seite gebracht werden soll, dem ersehnten Gotte nicht aus dem Wege zu räumen vermag.

Um dieser Krankheit des Gottesbewußtseins willen, womit das Dasein des Sinnlichen es behaftet, meint Schleiermacher auch S. 369., der Ausdruck, daß der Mensch von Gott als sein Ebenbild erschaffen, könne nur mit großer Vorsicht bejaht werden und fährt fort: „Denn wenn wir auch die Lebendigkeit des Gottesbewußtseins als ein Sein Gottes in uns beschreiben können, welches ja weit mehr zu sein scheint als eine Aehnlichkeit mit Gott, so ist doch diese etwas anderes; und da jene Wirksamkeit des Gottesbewußtseins in uns nur gegeben ist im Zusammenhang mit unserem physischen und leiblichen Organismus, so würde, wenn man von der Aehnlichkeit oder dem Ebenbilde Gottes, so wie es ist und auch hier dargestellt worden ist, auf Gott selbst zurückschließen wollte, eines von beiden müssen angenommen werden, entweder, daß sich die ganze Welt zu Gott

verhielte, wie unser Gesammtorganismus zu der höchsten geistigen Kraft in uns, wobei es aber schwer sein würde vorzustellen, wie Gott auch könne nicht Eins sein mit der Welt; oder daß auch in Gott etwas sei, was unserm psychischen Organismus entspräche, den besonders auch die sogenannten niedern Seelenkräfte mit constituiren, wodurch denn die Vorstellung von Gott eine starke und sie bedeutend verunreinigende Beimischung von Menschlichkeit bekäme, und Gott Eigenschaften müßten beigelegt werden, bei denen als göttlichen sich nichts denken läßt, oder auch dem Menschen solche, die als menschliche nicht gedacht werden können."

Wir haben diese ganze lange Stelle hergeschrieben, weil sie unter vielen ähnlichen Passagen am geeignetsten sein möchte, von der precären, Alles schwankend machenden Reflexionsdialektik Schleiermachers eine recht anschauliche Probe zu geben. — Warum sagt er es denn nicht geradezu: der Mensch ist nicht Gottes Ebenbild? Denn zu deutlich läuft seine ganze Rede trotz aller Milderungen darauf hinaus. Was macht er, um der Kirchenlehre nicht in's Gesicht zu schlagen, für Umwege? Wie weit und verführerisch holt er mit Analogieen zwischen Leib und Seele aus, um uns seine Meinung annehmbar zu machen? Voraus gesetzt, wir sind Gottes Ebenbild — so muß Gott auch niedere Seelenkräfte, wenigstens eine gewisse Psyche, wie wir haben! Welche Erniedrigung des höchsten von uns unendlich geschiedenen Wesens, welch' ein abscheulicher Anthropomorphismus! Fort damit: Gott ist die über alles Endliche erhabene ewige Allmacht, von der Alles abhängt. Oder ist die Welt sein Leib? Ist er etwa der Geist der Welt, wie die höchste geistige Kraft in uns den Organismus als Herrscher durchdringt? Welch' ein Pantheismus! Fort auch damit! Gott ist ja die zeit- und raumlose Ursächlichkeit, das unendliche dem Endlichen schlechthin fremde Sein. Und der Mensch? Dieser Unglückliche ist wie das Meer, über dessen Oberfläche die Sonne des Gottesbewußtseins ihre Strahlen wohl ausbreitet, sie auch noch einige Fuß tief unter die obersten Wellen hinschickt, aber nimmer den Grund erreicht, in welchem es wegen der in ihr vorausgesetzten Sinnlichkeit nächtig, kalt und wüst verbleibt. Er erwacht durch den Anstoß der materiellen Welt zu

nichts als zu dem Bewußtsein, daß er von Gott absolut abhängig ist. Zwar erkennt er diesen Herrn seines Lebens nie, wie er an und für sich ist, sondern er kann die dunkle Ahnung seines Wesens nur mit relativen Prädicaten der Wahrscheinlichkeit schmücken, welche er aus seinem bald so bald so erregten Gefühl für ihn abstrahirt. Doch empfindet er in der Tiefe seines Gemüthes die Uebergewalt des mächtigen Unbekannten. Und er wollte sein Ebenbild sein? Welch eine Anmaaßung! Gliche der Knecht seinem Herrn, würd' er sich dann von ihm abhängig fühlen? Zwar lehrt die gesammte christliche Kirche, daß Gott den Menschen sich zum Bilde erschaffen und ihm seinen Geist eingehaucht habe, daß er aus Liebe zu ihm Knechtsgestalt angenommen, daß er ihn werth geachtet habe, sich selbst mit ihm, der sich ihm entzogen hatte, zu versöhnen; aber von Schleiermacher (S. 376.) kann sie lernen, daß diese Lehre von des Menschen Ebenbildlichkeit den doppelten Nachtheil mit sich führt, weder den Untergang des ersten paradisischen Zustandes noch den ihn wiederherherstellenden Eintritt Christi in das Geschlecht begreiflich zu machen. —

Um den ersten Theil der Dogmatik herauszubringen, daß die Welt von der ewigen Allmacht, welche in ihrer Allgegenwart zugleich die Allwissenheit, ursprünglich gut erschaffen ist und von ihr erhalten wird, dazu bedurfte es der Abstraction des christlich-frommen Selbstbewußtseins von seiner Christlichkeit. Weil bis hieher das Abhängigkeitsgefühl in seiner Reinheit erschien, wie es in der Wirklichkeit nicht ist, so kann die ganze Untersuchung nur einen untergeordneten Werth in Bezug auf das Folgende haben, wo die Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins entwickelt werden, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind. Aber für diesen zweiten Theil der Dogmatik bedarf es einer neuen Abstraction. Denn für die Erfahrung sind in dem frommen Gefühl die beiden Momente des Gegensatzes, Sünde und Gnade, actu immer ineinander. Die dogmatische Entwicklung abstrahirt deswegen beständig von dem einen Extrem und betrachtet zuerst, wie der Gegensatz in das Bewußtsein sich hineingebildet hat und sodann, wie er daraus wieder verschwinden soll. Um jedoch den ersten (halb und halb, obschon wider Willen des Urhebers, metaphysischen)

Theil nicht vergeblich erscheinen zu lassen, soll man sich alle darin gesetzten Bestimmungen in der folgenden Entwicklung mitgesetzt denken, so wie auch die Sätze in der ersten Seite des Gegensatzes, in der Entwicklung des Bewußtseins der Sünde immer schon als hinsehend auf die andere Seite gedacht werden sollen, weil das Auseinanderhalten beider Seiten nur von der äußeren Reflexion der Betrachtung wegen geschehe.

Es wäre eine große Ungerechtigkeit unserer Kritik, wenn wir nicht hervorhebend anerkennen wollten, mit welcher Aufmerksamkeit und Scharfsinnigkeit Schleiermacher auch hier eine Menge hergebrachter dogmatischer Bestimmungen beleuchtet und an vielen das Unfertige, Ungenügende, ja Falsche und Unchristliche nach ihrer gewöhnlichen Auffassung dargethan hat, besonders was die verschiedene Eintheilung der Sünden, was den Begriff des Uebels als Strafe, den Begriff der göttlichen Zulassung und andere betrifft. Er steht darin hoch über viele Dogmatiker, welche nur zu häufig schon Gesagtes ohne Selbstforschung und ohne comparative Kritik aller Artikel des dogmatischen Ganzen begrifflos zu wiederholen pflegen. Allein es wäre auch eine ebenso große Ungerechtigkeit gegen die Wissenschaft und gegen die kirchliche Lehre, wenn wir nicht, soweit wir es einsehen, das Mangelhafte der Schleiermacherschen Darstellung nachwiesen, welches uns von hier an vorzüglich darin zu liegen scheint, daß alle Bestimmungen von ihm nur in der Reflexion des Positiven und Negativen genommen werden, ohne weder die Entgegensetzung als wirklichen Widerspruch, noch auch die Aufhebung des Widerspruchs in seinem Grunde zu erkennen, in welchem, als der Einheit der Entgegengesetzten, das bloße Beziehen verschiedener Seiten ein Ende hätte. So stehen sich nun Sünde und Gnade, der Mensch und Christus, die menschliche und die göttliche Natur, die Welt und die Kirche, die Gegenwart und die Zukunft der Kirche nur einander gegenüber, statt sich lebendig durch sich selbst als die Unterschiede der Idee zu bewegen.

Die ganze erste Seite des frommen Bewußtseins wird nach dem Schema behandelt, daß erstlich die Sünde als Zustand des Menschen, zweitens die Beschaffenheit der Welt in

Bezie-

Beziehung auf die Sünde als Uebel, drittens die Eigenschaften Gottes in Bezug auf die Sünde und das Uebel als Heiligkeit und Gerechtigkeit betrachtet werden. Im ersten Theil der Dogmatik ist das Gottesbewußtsein an sich der Gegenstand, wie die Welt und in ihr der Mensch unmittelbar als das von Gott absolut abhängige Sein bestimmt ist. Es kommt darin kein Princip vor, aus welchem eine Negation des Gefühls der Abhängigkeit begreiflich würde. Daher findet vom ersten zum zweiten Theil kein innerer Uebergang statt. Vielmehr macht blos das subjective Reflectiren den Uebergang. Ließ es doch auch die ganze vorübergeführte Betrachtung aus der Willkür entstehen, von der im Selbstbewußtsein factisch daseienden Entzweiung zu abstrahiren. Um jedoch diese Dualität des Bewußtseins scheinbar zu erklären, greift Schleiermacher plötzlich die aus der Englisch-Schottischen Moralschule, wie aus der Wolfischen Philosophie ihm besonders beliebte Reflexionsbestimmung des praktischen Gefühls auf, den Gegensatz der Lust und Unlust. Religiöse Lust entsteht uns hiernach, wenn das Gottesbewußtsein in einem Zustand vorherrscht; wir fühlen uns dann in unserm Verhältniß zu Gott gefördert. Religiöse Unlust entsteht uns, wenn das Gottesbewußtsein in einem Zustande zurücktritt; wir fühlen uns dann in unserer Beziehung auf Gott gehemmt. Jene Empfindung ist die der Gnade, diese die der Sünde. Indem aber Lust und Unlust sich gegenseitig hervorrufen, weil die eine die andere an sich hat und jede die Negation der andern ist, so bewegt sich die ganze Entwicklung abermals, wie oben bei dem Begriff der Lebendigkeit, im Unterschied mechanischer und freier Causalität, innerhalb des Standpunctes der Quantität. Die Differenz der Sünde und Gnade ist durch diese Auffassung als Lust und Unlust eine nur relative, keine qualitativ unerschütterlich geschiedene; jetzt überwiegt der Himmel, jetzt die Hölle; aber die Seligkeit von jenem hat die Verdammniß von dieser und umgekehrt die Zerrissenheit von dieser die Versöhnung von jenem zur Folie. In absoluter Reinheit ist in uns nach Schleiermacher niemals weder Sünde noch Gnade, weil durch einen solchen Moment totaler Erleuchtung oder Finsterniß das Wiederentstehen des Gegensatzes unmöglich gemacht würde.

Da das Gottesbewußtsein als die von Gott selbst in uns ausgehende That gefaßt wird, so wird umgekehrt die Verunreinigung des Gottesbewußtseins, die Sünde, bedingterweise als unsere That gefaßt, als ein positiver Widerstreit des Fleisches gegen den Geist und unter Fleisch S. 398. die Gesammtheit der sogenannten niederen Seelenkräfte verstanden, welche denn, mag man auch mit einem vornehmeren Ausdruck die Selbstständigkeit der sinnlichen Functionen dafür sagen, auf nichts Anderes, als auf die liebe Sinnlichkeit hinauslaufen. Nicht im Geist, nicht in der Freiheit, nicht in dem Willen, in der Sinnlichkeit findet Schleiermacher das Princip jenes Wahnsinns, den wir das Böse nennen. Daher kommen nun im Folgenden die oberflächlichen Ansichten über das Böse, daß es die Kraft und das Werk einer Zeit sei, in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein in uns noch nicht hervorgetreten war und daß es auf einer ungleichmäßigen Entwickelung der Einsicht und der Willenskraft beruhe. — Hätte die Theologie des ersten Theils sich Gott in seinem Wesen zum Gegenstand gemacht und die Schöpfung der Welt als die Entäußerung der göttlichen Freiheit zu einem, ihr anderen, in sich selbstständigen Leben zu begreifen gesucht, so hätte zwischen der göttlichen und menschlichen Freiheit ein Zusammenhang stattgefunden und das Princip des Bösen sich darin ergeben, daß Gott den von ihm sich zum Ebenbild geschaffenen Menschen wirklich frei gelassen hat, worin die reale Möglichkeit enthalten ist, daß der Mensch, wenn es ihn gelüstet, auch mit dem klarsten Bewußtsein von Gott als dem Rächer der Sünde, dennoch nur Sich wollen kann, eine Tiefe der Bosheit, welche die christliche Religion in der Vorstellung des Teufels sich auszuprägen bemühte und in welcher Hinsicht die Schrift ganz richtig auch von den Teufeln einen Glauben an Gott prädicirt. Statt dessen sehen wir bei Schleiermacher nur ein Spiel verschiedener Kräfte. Gott und das Wissen von ihm ist der eine, der Mensch und seine Sinnlichkeit der andere Factor des Processes, der aus der Relativität des Maximums und Minimums nicht herauskommt und zwischen dem Guten und Bösen keinen qualitativen Unterschied feststellt. Das Minimum des Gottesbewußtseins ist nach Schleier-

macher entweder Unschuld oder Brutalität und Verstocktheit; ganz fehlt es nicht. Das Maximum ist — nicht etwa wirkliche Seligkeit, sondern Anklänge derselben, Annäherungen zu ihr; denn ganz fehlt auch in dem für uns seligsten Moment der Druck der Sünde nicht. In dem unaufhörlichen Conflict der Lust und Unlust gleicht das Selbstbewußtsein, wie bei Kant, dem Schauplatz, auf welchem das gute und böse Princip sich einander bekämpfen. Die Sünde wird ihrer Genesis nach bestimmt, theils als jenseits unseres Daseins, theils als in demselben wurzelnd, welcher Unterschied sich in den der Erbsünde und in den der wirklichen Sünde entfaltet. Weil nun nach §. 68. der wahrhafte Grund der Sünde kein religiöser, sondern ein psychologischer und pädagogischer ist, nämlich die ungleiche Fortschreitung des Verstandes und Willens, so begreift Schleiermacher aus diesem von der empirischen Psychologie entlehnten Satz einer unvollkommenen Ausbildung der Theorie und Praxis die Sünde in sofern als Gesammtschuld, als die Menschen mit einander in der innigsten Wechselwirkung leben, welche die Ausbildung des Verstandes und Willens in den Einzelnen bedingt. So finde sich denn der Mensch durch die Zeugung als Diesen und durch die Geburt in Dieser Zeit und in Diesem Volk ohne seinen Willen lebend, durch welche Einwirkung der Gattung auf das Individuum die Sündhaftigkeit und Schuld derselben auf es selbst unmittelbar vererbt werde. Diese Erbsünde gehe dann durch den eigenen Willen, von der Epoche des erwachten Gewissens an, in wirkliche Sünde über, welche nun, wenn auch vermittelt durch die Gesammtschuld der Gattung, dem Einzelnen als Selbstthat zugerechnet werden könne, indem das an sich in meiner Sphäre seiende Böse durch die freie Aneignung für mich zu dem Meinigen wird, wogegen ich mich eben sowohl ausschließend gegen dasselbe verhalten kann. Gegen diese letztere Entwicklung dürfte nichts einzuwenden sein. Im Gegentheil erscheint Schleiermacher in dieser historischen Anschauung vom Verhältniß der Sünde der Gattung zum Individuum wahrhaft groß; viele Dogmatiker machen die Erbsünde und den Uebergang aus ihr zu einem förmlichen Wunder. Schleiermacher hat hier die Dialektik des Allgemeinen und Einzelnen richtig gefaßt.

Der zweite Abschnitt dieser Abtheilung, von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf den Zustand der Sünde, ist sehr sinnreich. Nach Schleiermachers Theorie ist das Uebel ein Schein d. h. ein Sein, welches nur von dem sündhaften Bewußtsein als Schranke gefühlt wird und nur für dasselbe ein Uebel ist, nicht aber an sich, weil sonst die Welt in ihrer Totalität nicht gut und vollkommen wäre. Schleiermacher nimmt hier eigentlich die Leibnitzische Theorie des Malum auf, welches nicht an sich, für Gott, die Alles zusammenschauende Monade, nur für den in der Uebersicht des allseitigen Zusammenhangs beschränkten Menschen als ein solches erscheint, denn in der Totalität geht aus dem Uebel wieder Gutes hervor und wird dadurch als für das Ganze nothwendig gerechtfertigt. Weil nun das Schmerzliche des Uebels dem frommen Bewußtsein nur durch das Entsprechende der äußeren Hemmung mit einer inneren schmerzlich sein kann, ohne Sündhaftigkeit aber gar nicht so empfunden würde, so soll der Mensch sich nicht zur Aufgabe machen, zuerst das Uebel, dessen Maximum der Tod, durch dem äußeren Zweck angemessene äußere Mittel wegzuschaffen, sondern er soll zuerst die Sünde als den Quell der Trübung und Unterbrechung des Abhängigkeitsgefühles in sich vertilgen. In dem Maaß, als diese verschwinde, werde auch jenes von selbst verschwinden.

Das gesellige Uebel werde unmittelbar als ein durch des Menschen Sündhaftigkeit, das natürliche als ein nur mittelbar dadurch gesetztes gewußt und der Ort des Uebels sei nicht immer auch der der Sünde. In dieser Reflexion aber, daß die äußere Hemmung als durch die innere Entfernung von Gott, als durch die Sünde gezeugt erscheint, werde das Uebel zur Strafe des Bösen.

Viel schwieriger ist es, Schleiermacher in der Entwicklung der Eigenschaften Gottes zu folgen, welche sich auf die Sünde beziehen. Sein Grundgedanke ist der, daß Gott wie die Gnade der Erlösung so auch die Sünde und das böse Gewissen gewollt habe. Er faßt den Begriff von Sünde und Gnade wieder ganz relativ und meint, daß durch ein solches Beziehen die Ge-

fahr vermieden werde, entweder in das Manichäische oder Pelagianische zu gerathen. Seine Rechtfertigung der Nothwendigkeit des Bösen aus der Thatsache der Erlösung, welche doch von Gott ewig gewollt sein müsse, ohne das Böse aber gar keinen Sinn, gar keine Realität hätte, ist sehr kühn, widerspricht aber der kirchlichen Lehre, nach welcher der Mensch aus sich das Gesetz Gottes (von einem Gesetz will Schleiermacher freilich nichts wissen S. 399.) übertritt und Gott, ohne die Verletzung der Freiheit zu wollen, indem sonst der Wille des Bösen eine ewige Bestimmtheit seines und somit auch unseres Willens wäre, diese Vertiefung des Menschen in seine Egoität und die Negation des Gesetzes durch dieselbe vermöge seiner unendlichen Freiheit zuläßt. Zulassung ist der ganz treffende Ausdruck für die Passivität Gottes in Ansehung der unmittelbaren Verwirklichung der Sünde, welche That nur des Individuums ist. Nach der Lehre der Kirche ist Gottes Freiheit der Grund der menschlichen. Der Mensch, obschon erschaffen und daher der Endlichkeit verpflichtet, soll dennoch derselben Freiheit wie Er, der Schöpfer selbst, genießen. Da nun Gott schlechthin sich selbst bestimmt, so ließ er auch dem Menschen diese Möglichkeit. Die Möglichkeit der Sünde wurde also dem Menschen allerdings von Gott anerschaffen oder er hätte ihn nicht als frei, d. i. nicht als Geist erschaffen. Ja, wir müssen sogar den Gedanken des Bösen, des Negativen, in Gott setzen, ohne daß er selbst dadurch das Böse zu einer Bestimmung seines Willens erhielte (wie in Christi Versuchung sich dies darstellt, wo der menschgewordene Gott doch auch das Böse denkt, aber das gedachte nicht will). Aber nicht ist es durch Gott, daß der Mensch in seiner Selbstbestimmung von der göttlichen Freiheit als seiner eigenen abstrahirt und seinen Willen als einen schlechthin einzelnen und willkürlichen gegen die ihm immanente Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Freiheit verwirklicht. Diese Verschließung in sich, welche den göttlich-vernünftigen Willen von sich ausschließt, ist rein menschliche That; aber weil sie die Identität des Menschlichen und Göttlichen zerreißt und der Mensch nur in Gott als in seinem

eigenen Grund und Wesen beruhen kann, erhebt sich daraus die unseligste Zerrüttung, denn in dem bösen Menschen ist Gott selbst mit dem Menschen entzweiet. Wie wollte man auch sonst eine Qual begreifen, welche so Viele zur tiefsten Schwermuth bis zur Vernichtung ihres Lebens treibt! Schleiermacher, wie er oben des Menschen Ebenbildlichkeit mit Gott leugnet, weil sie ihm Gott zu gemein zu machen scheint, ist auch hier so im Begriff der Spinozistischen Substanz befangen, daß er sich einen wirklichen Widerspruch des Menschen mit Gott nicht denken kann. Da die Thätigkeit der Natur und die menschliche Organisation durch Gott sind und da Gott die ewige Allmacht ist, ohne welche nach Schleiermacher kein endliches Sein werden kann, so ist auch das Böse als solches von Gott gewollt. Freilich nur als Durchgangspunct, um der Erlösung durch Sehnsucht nach ihr den Boden zu bereiten, aber doch immer als ein positives Moment der Idee selbst. Wenn Schleiermacher andeutet, daß vom höchsten Standpunct, vom göttlichen aus, die Sünde gar nicht ist, so nimmt er sie doch nicht als das in sich selbst Nichtige, was ein Moment der Idee zu sein gar nicht fähig ist, sondern er nimmt sie als mit dem Guten zugleich seiend. Weil er also Sünde und Erlösung nur als Verhältnißbegriffe denkt, so macht er die Erlösung von der Sünde abhängig; die Freiheit, nur als Befreiung von ihm aufgefaßt, bedarf nach ihm der Unfreiheit und des Bösen, weil sie, ohne etwas zu negiren, an und für sich gar keine Realität hätte. Auf diese Stellung der Gnade passen ganz die Worte des Apostels Paulus, ad Roman. III., 7. und 8.: *Εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι; καὶ μὴ, (καθὼς βλασφημούμεθα, καὶ καθώς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν), ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι.*" Daß unser Urtheil über Schleiermacher in dieser Hinsicht ungerecht sei, fürchten wir nicht. Er sagt S. 484.: „Ist die Sünde auf keine Weise in einem göttlichen Wesen gegründet, und sie soll doch als solche That sein: so muß man einen anderen, aber von dem göttlichen

Willen in sofern völlig unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als solche ihren letzten Grund habe. Es macht dann wenig Unterschied, ob dies der menschliche Wille selbst ist oder ein anderer; denn nimmt man dabei, wie es doch in unserem Selbstbewußtsein gegeben ist, noch einen Zusammenhang von Sünde und Gnade in demselben Einzelwesen an: so kann dieses nur angesehen werden als der Kampf dieser beiden entgegengesetzten Willen, mithin der göttliche Wille als durch jede Wirksamkeit des Fleisches überwunden, eine Vorstellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beschränkt, mithin aufgehoben und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuschung erklärt wird." Wohl könnte dieses eine Täuschung, wohl könnte der Mensch zur Selbstständigkeit eines schlechthin eigenen Willens freigelassen sein und Gottes Allmacht gerade dadurch statt beschränkt noch völliger offenbart werden. Denn sollte es Schleiermacher nicht einleuchten, daß Gottes Allmacht eben dann an der Welt und am Menschen eine Schranke hätte, wenn diese der reinen Selbstbestimmung entbehrten? Würde ein solches Verhältniß Gottes zur Welt nicht der Beweis sein, wie Gott so wenig Freiheit habe, daß er Anderes, was er aus sich zum Leben erweckt, nicht von sich frei zu lassen im Stande sei? Was aus diesem Anderen wird, wenn es schlechterdings das Verdienst seines Daseins und Glückes selbst haben und gar nicht erschaffen sein will, ist eine andere Frage. Schleiermacher ist es genug, zu zeigen, daß die Sünde Gott theils seiner Allmacht wegen, ohne welche Nichts zur Existenz kommen könne, theils der von Gott gesetzten Erlösung wegen, welche ja offenbar die Sünde, von der erlöst wird, voraussetze, nicht fremd sei und er bemerkt daher §. 81. ausdrücklich: „Wenn die kirchliche Lehre diesen Widerspruch (das Dasein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen) auszugleichen sucht durch den Satz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern diese in der Freiheit des Menschen gegründet ist; so bedarf dieser doch der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde."

Nach dem Begriff, welchen Schleiermacher sich von Gott gebildet hat, kann er gar nicht anders, als die menschliche Freiheit zu etwas ganz Formellem zu machen, in deren individueller Erscheinung nach S. 487. bald das Sein bald das Nichtsein des Gottesbewußtseins überwiegt. Daß die Freiheit sich selbst durch ihren Inhalt in die Sphäre des Guten und Bösen scheidet, verschwimmt bei diesem Auf- und Abschwanken Gottes im Menschen so sehr, daß es S. 496. heißt: „Soll es aber deshalb keine göttliche Causalität für sie, die Sünde, geben können, weil sie dem gebietenden göttlichen Willen nicht entspricht, so hat sie das mit allem doch gewiß von Gott gewirkten Guten gemein, an welchem ja immer noch die Sünde ist, so wie sie selbst auch wieder am Guten ist und auch so ist sie daher noch unsere eigene, von dem Zusammenhang mit der Erlösung noch geschiedene That. Nur wenn sie ein schlechthiniger Widerspruch gegen den gebietenden Willen Gottes wäre, so daß sie diesen in uns gänzlich aufhöbe, könnte ein hervorbringender Wille Gottes in Bezug auf sie gar nicht gedacht werden." Aber gerade dadurch, daß Schleiermacher dem Menschen nicht die Freiheit zuläßt, in offenen und directen Widerspruch mit Gott zu treten, macht er Gott vom Menschen abhängig. Denn wie wir schon erinnerten, ein Gott, welcher seine Geschöpfe nicht wirklich außer Sich setzen kann, dessen Allmacht durch ihre Selbstständigkeit, dessen Freiheit durch ihre Thätigkeit im Guten oder Bösen gefährdet würde, ein solcher Gott wäre auch nicht absolut; denn er wäre nicht die Macht und Freiheit selbst, welche, als in sich unendlich, an Nichts eine Schranke haben und deswegen Alles, was sie hervorbringen, von sich selbst, dem erzeugenden Princip, zu eigener Lebendigkeit und Bewegung in sich loslassen können. Schleiermacher dagegen hebt den Begriff der menschlichen Freiheit durch die Reflexion auf Gott eigentlich immer wieder auf. Selbst wo er, wie S. 492., die Selbstthätigkeit des menschlichen Willens wenigstens von ihrer negativen Seite her als Verneinung eines jeden fremden Willens richtig beschreibt, fügt er doch sogleich wieder hinzu: „durch keine dieser Bestimmungen wird aber die Möglichkeit einer Bezie-

hung der Sünde auf die göttliche Ursächlichkeit aufgehoben." — Die göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit machen von hier den Uebergang zu der anderen Seite des Bewußtseins, in sofern sie der Reflex derjenigen Stimmungen desselben sind, in welchen es der Verdunkelung des Gottesbewußtseins durch die Fürsichthätigkeit des Fleisches inne wird. Die Heiligkeit nämlich ist nach Schleiermacher diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist, und die Gerechtigkeit Gottes diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist.

Die Entwicklung der andern Seite des frommen Bewußtseins, der Gnade, zerfällt in drei Abschnitte. Der erste hat das Bewußtsein der Gnade selbst zum Gegenstand; der zweite die Beschaffenheit der Welt in Bezug auf die Gnade und der dritte die Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Erlösung beziehen. Der erste Abschnitt, vom Bewußtsein der Gnade als solchem, zerlegt sich wieder in zwei Hauptstücke, von denen das erste Christum als den Vollbringer der Erlösung, das zweite die Art und Weise betrachtet, wie die Erlösung in die Seele aufgenommen wird. Die Einleitung hierzu setzt auseinander, wie die Gnade sich in einem Gesammtleben ausbreite, dessen Anfang Christus sei und welches dem durch die Sünde verunreinigten Gesammtleben als ein eigenes Reich gegenüberstehe, indem Christus in Bezug auf den ersten Menschen auch als die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur angesehen werden könne.

Wir müssen uns für das Folgende daran erinnern, daß nach Schleiermacher die Reflexion auf die Empfindung, ob sie auch und wie sehr sie mit dem Gedanken der einzigen Absolutheit Gottes sich verbinde, das Maaß der Frömmigkeit ausmacht. Da nun das Mangelhafte unserer Frömmigkeit eben darin liegt, daß wir uns Gottes niemals rein und ungetrübt bewußt sind, daß vielmehr die Sinnlichkeit beständig in die frommen, gotterfüllten Momente unseres Lebens mit einschleicht und neben dem

Gottesbewußtsein das endliche und weltliche Bewußtsein setzt, so folgt daraus, daß nur derjenige ein ganz lauteres Bewußtsein von Gott haben könne, welcher von dem Weltbewußtsein los und ledig ist. Keiner der Menschen ist dies. Jeder Mensch hat nur die Richtung auf eine solche Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, daß es in ihm in ununterbrochener Stätigkeit sich erzeugen möchte. Diese sehnsüchtige Richtung, deren jeder Einzelne sich bewußt wird und darum als sündig sich anerkennt, erweckt das Gefühl, von jeder Hemmung sich los zu wünschen. Der Mensch fühlt sich einer Erlösung bedürftig. Aber so wenig er sich der Sünde hat entziehen können, so unvermeidlich sie ihm gewesen, so wenig wird auch die Sünde von selbst verschwinden. Diese Negation der Sünde erkennt der Mensch, in sofern er Christ ist, als durch Christus gesetzt, von welchem er auf positive Weise dessen unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit mitgetheilt empfängt.

Aber so wenig aus dem ersten Theil der Dogmatik, aus dem reinen Abhängigkeitsgefühl, ein innerer Uebergang in den zweiten Theil, in die Darstellung des entzweieten frommen Bewußtseins, sichtbar wurde, so wenig wird auch hier die Nothwendigkeit einer Erscheinung wie Christus aus der Natur jener Entzweiung begreiflich.

Denn mit jedem Moment des Lebens den Gedanken, Gott ist, verknüpfen, heißt nach Schleiermacher Religion haben, die um so mehr Religion ist und der Seligkeit um so mehr sich nähert, je leichter und öfter eine solche Verbindung unserer verschiedenen Stimmungen mit der Reflexion auf Gott zu Stande kommt. Consequenterweise müßte er nun ein solches Ineinanderleben Gottes und des Menschen als ohne Christi Vermittelung möglich nachweisen können, denn warum nicht Gott selbst den Menschen unmittelbar in der Continuität seines Bewußtseins soll festhalten können, ist wahrlich nicht abzusehen. Geht doch nach Schleiermacher das Bewußtsein Gottes allein von Gott aus. Allein es ist hier nicht von der Religion überhaupt, es ist ja von der christlichen Religion die Rede. Und in deren Darstellung darf und kann doch Christus nicht fehlen?

Sonst hätten wir ja unsere Dogmatik bereits schließen können. So aber fangen wir jetzt erst recht an, weil alles Vorige offenbar nur das Werk künstlicher Abstractionen war, zu deren Erzeugung wir erst Christus, dann die Sünde vergaßen. Jetzt aber brauchen wir uns keinen Zwang mehr anzuthun und lassen unsere so lang zurückgehaltene Christlichkeit offen hervortreten, wodurch wir denn in ein ganz neues Gebiet versetzt werden, in welchem die Thätigkeit Gottes vor der Christi verschwindet, obschon es uns schwer wird, an vielen Puncten ihren Unterschied zu erkennen. Man kann also sagen: aus dem psychologischen Standpunct, den Schleiermacher für die Theologie festhält, springt er für die Christologie in den historischen um. Wie er aber das Psychologische in empirischer Weise doch in's Historische wendet — er nimmt als Dogmen die Thatsachen seines individuellen, geschichtlich gebildeten Gefühls in das Selbstbewußtsein auf — so modificirt er auch wieder das historisch Thatsächliche von Christi Leben und Wirken psychologisch. Er unterscheidet darin die Momente, mit denen das Selbstbewußtsein sich zu erfüllen getrieben fühlt, von solchen, die ihm gleichgültig bleiben, die es zu keiner dem Factum entsprechenden Empfindung metamorphosiren kann.

Nach Schleiermacher ist Christus nicht der Sohn Gottes in dem Sinne, wie die Kirche von ihm lehrt, daß er Gott der Sohn sei. Wie er in Hinsicht auf den Menschen überhaupt von keiner concreten Identität des Menschlichen mit dem Göttlichen wissen will und dadurch, daß er den Menschen zur bloßen Aehnlichkeit mit Gott erniedrigt, Gott zu erhöhen und, von aller Vermenschlichung fern, in seiner substantiellen Wahrheit zu erhalten meint, so soll auch der Christus, von welchem die Apostel Zeugniß ablegen, nicht identisch sein mit der zweiten Person der göttlichen Trinität, mit dem ewigen Logos. Um jedoch einigermaßen eine Identität seiner Dogmatik mit der Kirchenlehre herauszubringen, soll in Christus das Gottesbewußtsein ein eigentliches Sein Gottes in ihm gewesen sein. Die Beschreibung, welche Schleiermacher davon macht, läßt freilich in Christus nur den Menschen sehen, welcher auf wunderbare Weise das

Bewußtsein Gottes der Zeit nach ohne Unterbrechung und dem Gehalt nach in der höchsten Potenz in sich trug. Gott durchwohnt Christum und hebt dessen Selbstheit auf eine äußerliche Weise durch die seinige auf, so daß man nicht selten versucht ist, Christi Thätigkeit ganz doketisch zu fassen. Um so populär als möglich hierüber uns auszusprechen, bitten wir den geneigten Leser, erst ein Stück von Schleiermachers Christologie und demnächst ein Stück aus dem Evangelium Johannis zu lesen. Dort wird ihnen die Empfindung entstehen, welche uns bei jedem Großen anwandelt, was zugleich seltsam ist; das Staunen über eine so einzige Persönlichkeit, die Verwunderung über ihr geheimnißvolles Verhalten zu Gott wird sie ergreifen. Sie werden sich angezogen und doch entfernt gehalten fühlen. Hier aber wird, trotz des unleugbar wunderbaren Anstrichs, die innigste Liebe zu Christus in ihnen entbrennen; keine Fremdheit wird sie stören und sie werden fühlen, daß wirklich Gott durch Christus in eigener Person zu ihnen redet; wer ihn siehet, siehet den Vater. Wie anders ist diese Einheit des Sohnes mit dem Vater, als jenes Sein Gottes von Schleiermacher, wenn er es auch ein eigentliches nennt, denn „der Ausdruck: Sein Gottes in einem anderen: kann immer nur das Verhältniß der Allgegenwart Gottes zu diesem anderen ausdrücken." So muß es denn bei einem bloßen Reflectiren des Göttlichen in das Menschliche, bei einem allgemeinen, ganz leeren Beseligen der Menschheit und Natur sein Verbleiben haben, von welcher obenauf halbmystischen, inwendig aber die Idee der Gottmenschheit als das Centrum der absoluten Religion nicht befriedigenden Auffassung S. 47. wohl die Hauptstelle sein möchte, welche wir unseren Lesern herzusetzen uns schuldig halten. Nachdem Schleiermacher gesagt hat, daß weder im Polytheismus noch im Jüdischen Monotheismus von einem Sein Gottes die Rede sein könne, fährt er also fort: „Sondern wie die bewußtlosen Naturkräfte und das vernunftlose Leben nur uns, sofern wir den Begriff mit hinzubringen, eine Offenbarung Gottes werden: so ist auch jenes getrübte und unvollkommene Gottesbewußtsein an und für sich kein Sein Gottes in der menschlichen Natur, sondern nur sofern wir Christum

mit hinzubringen und es auf ihn beziehen. So daß er der einzige ursprüngliche Ort (?!) dafür ist und allein der Andere, in welchem es ein eigentliches Sein Gottes giebt, sofern wir nämlich das Gottesbewußtsein in seinem Selbstbewußtsein als stetig und ausschließlich jeden Moment bestimmend, folglich auch diese vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens als sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst setzen. Ja wir werden nun rückwärts gehend sagen müssen, wenn erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird, und erst durch die vernünftige Natur die Gesammtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann (wir fragen hier, wo denn die oben vorausgesetzte allgemeine Ursächlichkeit Gottes bleibt, wenn die Endlichkeit an sich so unvernünftig ist und erst gemach zur Vernunft umgeschmolzen werden soll?), daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, in sofern er die ganze neue, eine Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt." Wenn hier selbst das Sein Gottes in Christo als ein eigentliches durch ein beständiges fatales Insofern limitirt wird, so hätte man noch die bedenkliche Frage zu stellen, welches Sein Gottes denn ein uneigentliches wäre? Dadurch würde das Unzureichende dieser Reflexionsterminologie ganz entblößt werden.

Christus ist, nach der weitern Auseinandersetzung, allen Menschen gleich vermöge der Stätigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die stätige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins.

Nach jener Seite zu fällt er der Geschichte anheim und ist darin ebenso begreiflich, wie jeder andere Mensch; nach dieser aber ist er urbildlich ein durchaus neues, aus dem Kreise seiner Umgebung schlechthin nicht erklärbares Wesen, was eine eigenthümliche Thätigkeit und ausschließende Würde behauptet. Doch ist das Urbildliche in seiner Erscheinung nicht von dem Geschichtlichen, das Geschichtliche nicht von dem Urbildlichen zu trennen, sondern jedes ist immer mit dem anderen gesetzt.

Zuerst wird seine Person, hierauf sein Geschäft entwickelt. In jener Hinsicht geht Schleiermacher's Hauptbestreben darauf, die kirchliche Lehre von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur und von der Communication der Idiome ganz aus der Dogmatik fortzuschaffen und als etwas Antiquirtes der Dogmengeschichte zu überliefern. Der 95ste Paragraph drückt sich zwar bescheiden so aus, daß die kirchlichen Formeln von der Person Christi einer fortgesetzten kritischen Behandlung bedürfen, aber die Erläuterungen enthalten bereits eine ganz positive Verwerfung der hieher gehörigen Dogmen. Statt Natur, φυσις, wie doch offenbar uralter Hellenischer Sprachgebrauch, in dem Sinn von Wesen zu nehmen und zu erkennen, daß nach der Kirchenlehre das Wesen Gottes die Wahrheit des menschlichen Wesens ist, mäkelt Schleiermacher mit kleinlichen Grübeleien an diesen, wie er meint, zum mindesten höchst unbequemen Ausdrücken; denn unter Natur verstünden wir doch den Inbegriff des endlichen Seins oder im ethischen Sinne Jemandes Charakter u. dgl. m. Daß er hier überall ohne die Trinitätslehre auskommen will, rächt sich bei ihm durch einen unaufhörlichen Anstoß seines abstracten Denkens, welches, wie in Gott selbst, so auch hier den Unterschied als Einheit und die Einheit als unterschieden zu begreifen sich hartnäckig weigert. Denn wenn er auch §. 96. lehrt, daß in Jesu Christo die göttliche Natur und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft wären, so heben doch die Erläuterungen des Paragraphen diesen Satz wieder auf und wundern sich vielmehr über eine so widerspruchvolle Lehre. S. 55. „Ganz im Widerspruch mit dem sonstigen Gebrauch, nach welchem dieselbe Natur vielen Einzelwesen oder Personen eignet, soll hier Eine Person an zwei ganz verschiedenen Naturen Theil haben. Wenn nun doch Person eine stetige Lebenseinheit anzeigt, Natur aber einen Inbegriff von Handlungsweisen oder Gesetzen, wonach die Lebenszustände sowohl wechseln als in einem bestimmten Kreislauf eingeschlossen sind: wie soll die Lebenseinheit bestehen bei der Zweiheit der Naturen, ohne daß die eine der andern weicht, oder ohne daß sie in einander verschmelzen, indem die beiden Systeme von

Handlungsweisen und Gesetzen in dem Einen Leben auch wirklich Eines werden? wenn doch von einer Person, d. h. von einem in allen aufeinander folgenden Momenten gleichen Ich die Rede sein soll." §. 97. bestimmt, daß bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen die göttliche allein thätig oder sich mittheilend und die menschliche allein leidend und aufgenommen werdend, während des Vereintseins beider aber auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinschaftliche war. — Hauptsächlich sucht er aber Christum als eine ganz neue Schöpfung Gottes darzustellen, in welcher erst wirklich das gesetzt sei, was im ersten Menschen gesetzt werden sollte, weshalb nun Christus auch als die Vollendung der Schöpfung erscheint. Indem Schleiermacher hierbei die unsündliche Geburt Christi als einen unmittelbaren Act Gottes berührt, fällt es ihm doch selbst auf, wie die innere Erfahrung seines Selbstbewußtseins zu solchen Aeußerungen über die Geschichte eines Andern komme und er sieht sich S. 63. zu dem naiven Geständniß genöthigt, was auch §. 99. auf die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi anwendbar ist, zu sagen: „Für unsere Aufgabe aber scheint die Beschreibung des ersten Anfanges, weil wir von demselben gar nicht unmittelbar afficirt werden, ein überverdienstliches Werk zu sein, welches daher, weil dergleichen immer bedenklich ist, besser unterbliebe." Da Schleiermacher dem Menschen an und für sich die Ebenbildlichkeit mit Gott abspricht, da er ferner Christum nicht als Gott den Sohn anerkennt, sondern in ihm nur den Superlativ des Menschlichen, einen von Gott zur Erlösung der Menschen eigends qualificirten Menschen, eine *κτισις νεα* erblickt, so ist die Folge, daß in seiner Darstellung weder der Bruch des Menschen so tief, noch die Einheit Gottes mit Christo so innig ist, als die Kirche lehrt. Weil er jedoch Christum nicht wie uns von Gott nur abhängig machen will, so bleibt ihm nichts übrig, als ihn §. 98. von allen anderen Menschen durch seine wesentliche Unsündlichkeit und schlechthinige Vollkommenheit zu unterscheiden, Bezeichnungen, welche die stätige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins als das eigentliche Sein Gottes näher angeben sollen, aber völlig matt

und kraftlos in dieser Verbindung erscheinen. Schleiermacher glaubt durch Beiseitsetzung der kirchlichen Lehre vom Logos in seiner Christologie alles Doketische vermieden zu haben, wir aber, wie wir schon andeuteten, können uns nicht erwehren, gerade seine Auffassung von einem doketischen Anstrich gefärbt zu finden, weil er eben durch jenes wunderbare Sein Gottes in Christo ihn von allen anderen Menschen specifisch aussondert und ihn, nach Kantischer Weise, für sie zu einem Ideal macht. Hätte er das Dogma von der Einheit beider Naturen in ihrer gegenseitigen Entäußerung besser verstanden, so würde er nicht in dieser Beziehung eine so gequälte Entwicklung für seine Christologie haben ersinnen müssen, worin jeder Impuls der niederen Seelenkräfte in das waltende Gottesbewußtsein sich verflüchtiget und umgekehrt jeder Moment des Gottesbewußtseins mit einem Besitzergreifen der sinnlichen Functionen endigt; wo die subjective Gleichheit des Gottesbewußtseins eine starre Regungslosigkeit erzeugt und im Grunde die Freiheit vernichtet. Denn nach Schleiermacher (siehe besonders S. 40 ff.) mußte Christus in allen Momenten, auch seiner Entwicklungsperiode, frei sein von Allem, wodurch das Entstehen der Sünde in den einzelnen Menschen bedingt ist, weil Zweifel und Kampf in ihm jenes sich selbst gleiche Bewußtsein Gottes in ihm aufgehoben und ihn mit uns in eine Reihe gestellt hätte. Darnach wäre Christus vom Guten und Wahren abhängig gewesen und nicht, wie die Schrift lehrt, in Allem versucht worden gleich wie wir; darnach fiele auch die Ermuthigung für uns weg, welche wir gerade daher schöpfen, daß Christus uns in Allem gleich gewesen (d. h. auch in der Möglichkeit zu sündigen), die Sünde selbst ausgenommen; darnach bedürfte die evangelische Ueberlieferung der Kirche großer Berichtigungen: die Versuchungsgeschichte drückt dann nicht aus, daß Christus in sich selbst die Qual der menschlichen Freiheit in ihrer Uebergangsfähigkeit zum Bösen empfunden habe, auch gegen Gott zur Verwirklichung desselben sich bestimmen zu können; die Worte unseres Kirchengebetes: führe uns nicht in Versuchung: hat Christus dann nur für uns gesprochen, sich selbst aber davon ausgenommen; daß in der Nacht des Verrathes

ihn

ihn ein Zagen überfiel und er in ihr einen Kampf bestand, von dem Lukas sagt, daß sein Schweiß wie Blutstropfen zur Erde gefallen sei — ist dann wahrscheinlich Uebertreibung der mythischen Tradition, so wie, daß am Kreuze noch die Empfindung der Möglichkeit, von Gott verlassen zu sein, höchst schmerzlich in ihm ausbrach u. s. f. Alles dies dürfte nach Schleiermacher in Christo, genau genommen, nicht vorkommen, weil unstreitig in diesen Momenten jene abstracte Identität des Gottesbewußtseins nicht da ist, welche er von ihm postulirt. Schleiermacher hat über alle diese Puncte viel bessere, tiefere Predigten gegeben, als nach unserem Bedünken seine dogmatische Erörterung eben derselben ausgefallen ist. Es soll einmal keine solche den Unterschied in sich aufhebende Identität der göttlichen und menschlichen Natur geben, wie die Kirche lehrt, weil es unmöglich, daß, nach S. 84., die göttlichen Eigenschaften, wie Allmacht und Allwissenheit, an uns übergehen, oder umgekehrt menschliche Eigenschaften in Gott gesetzt werden, weil diese eine Leidensfähigkeit in ihm bedingen würden. „Benennungen aber, welche auf eine so bestimmte und unzweideutige Weise, wie das spätere „Gottmensch“ die Einheit des Göttlichen und Menschlichen aussprächen, kommen in der Schrift nicht vor, sondern alle hieher zu ziehenden Prädicate sind mehr oder weniger schwankend. So ist auch was göttliche Eigenschaften betrifft natürlich, daß da von Christo doch immer als von einem Menschen die Rede ist (welcher sich aber, fügen wir zwischenein, zu sagen erlaubt, daß er Eines sei mit dem Vater, daß Alles, was des Vaters sei, auch ihm gehöre, daß er eben die Werke thue, die er den Vater thun sehe; ein Mensch, dem der Vater die Macht über Alles gegeben hat und der Allen, die an ihn glauben, das ewige Leben zu geben verspricht; ein Mensch, welcher sich der Herrlichkeit rühmt, die er bei Gott vor dem Sein der Welt hatte u. s. w.) ihm nur solche beigelegt werden, die erhöhtes menschliches aussagen, so daß es ein leichtes ist (was wird die Kirche bei der Gelegenheit noch über ihr Mißverständniß der Schrift Alles zu erfahren haben!), sie nur für sehr erlaubte hyperbolische Ausdrücke zu erklä-

ren u. s. w. S. p. 101 ff. denn es geht noch weiter in diesem Tone fort.

Wenn wir unsern Unwillen über die theologisch seichte und philologisch kleinliche Manier nicht haben unterdrücken können, mit welcher Schleiermacher in dem Lehrstück von der Person Christi das Hauptdogma unseres christlichen Glaubens von der Menschwerdung Gottes zu untergraben und auf ein unglückseliges Zwitterthum von Göttlichkeit und Menschlichkeit zu reduciren bemüht ist, so müssen wir dagegen die Exposition des zweiten Lehrstückes, von dem Geschäft Christi, als ganz vortrefflich rühmen, in welches Lob wir das zweite Hauptstück: von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt, sogleich mit einschließen wollen. Kommt gleich auch hier manches von der kirchlichen Lehre Abweichende vor, besonders die Entwicklung der ganzen Heilsordnung als unabhängig von der Thätigkeit des heiligen Geistes, so scheinen uns doch gerade diese Abschnitte der Dogmatik darum am gelungensten, weil in ihnen die Wirksamkeit Christi auf eine isolirt ihm gegenübergestellte Subjectivität mit einer entsprechenden psychologischen Zartheit und Empfindlichkeit geschildert ist.

Allein so wie Schleiermacher im folgenden Abschnitt, in der Lehre von der Kirche oder von der Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung die Sphäre des Selbstbewußtseins und seiner inneren Erfahrung verläßt und auf den Boden des objectiven Geistes hinübertritt, so ist das Mangelhafte seines subjectiven Standpunctes sogleich wieder im höchsten Grade fühlbar. Schon daß die Kirche nur im Verhältniß zur Welt, nicht aber in ihrem ewigen Begriff genommen wird, ist störend; aber völlig gegen die Ansicht der Kirche ist, wenn ihr Princip, der heilige Geist, nicht als die dritte Person der Trinität aufgefaßt wird. Zwar bemerkt Schleiermacher S. 269. ausdrücklich, daß die Gemeinschaft der Kirche als einer moralischen Person dasselbe bei ihm sein solle, was die Schrift den Geist Gottes und die Kirche die dritte Person der Gottheit nenne; allein er selbst sieht sich doch gedrungen, sogleich hinzuzufügen:

„daß wir es jedoch mit diesem letzten hier nicht zu thun haben, versteht sich aus der Anordnung des Ganzen von selbst." Und so lehrt er nun auch über die Entstehung der Kirche, §. 115., daß sie sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken bilde. Der heilige Geist ist nach Schleiermacher die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Jeder Wiedergeborene ist des heiligen Geistes theilhaftig, so daß es keine Lebensgemeinschaft mit Christo gibt ohne Einwohnung des heiligen Geistes und umgekehrt. Die von dem heiligen Geist beseelte christliche Kirche ist in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers und jeder einzelne Wiedergeborene ist ein ergänzender Bestandtheil dieser Gemeinschaft. — Indem aber der Geist als eine solche formelle Identität zwar Substanz, aber nicht Subject, nicht das einfache Selbst der Kirche ist, in dessen absoluter Gewißheit alle Einzelnen ruhen, sondern indem er nur eine Gemeinsamkeit der Einzelnen ausdrückt, welche als Wiedergeborene ihn durch ihre Gemeinschaft mit Christus mitgetheilt empfangen haben und von ihm zum Gnadenstand der Heiligung sich erwählt wissen, hat Schleiermacher auch den Begriff des göttlichen Geistes nicht erreicht. Er sucht ihn durch die Analogieen vom Geist eines Volkes und vom Geist der Menschheit zu verdeutlichen, statt daß er gerade hier hätte zeigen können, wie der Geist der Kirche als der göttliche selbst in den Geistern der verschiedenen Völker sich manifestirt und die ewige Wahrheit des menschlichen Geistes ausmacht, welche für diesen als ein einzelnes Selbstbewußtsein in Christus offenbar wurde. Daher wird nun auch die Kirche bei ihm zu einer bloßen Copie ihres Urbildes, welches Abbild nicht in sich das Maaß seines Wesens besitzt, sondern, weil es durch das Zusammentreten der Einzelnen entsteht, immer nur ein Aggregat bleibt, obwohl Schleiermacher seine Darstellung von diesem Vorwurf frei halten möchte und an mehren Stellen den Begriff der Kirche als einer

nur collectiven Einheit selbst bekämpft. Doch hiervon ist bereits oben bei der Kritik der Reden über die Religion gehandelt.

Das zweite Hauptstück von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt zerfällt in zwei Hälften, von denen die erste die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche, die zweite das Wandelbare auseinandersetzt, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt. Die Kirche, als die vom heiligen Geist beseelte Gemeinschaft der Gläubigen, ist nämlich ohnerachtet des von ihrem Zusammenbestehen mit der Welt unzertrennlichen Wandelbaren doch immer und überall sich selbst gleich, in sofern erstlich das Zeugniß von Christo in ihr immer dasselbige ist, und dies findet sich in der heiligen Schrift und im Dienst am göttlichen Wort; zweitens in sofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christus auf derselben Anordnung Christi beruht, und diese sind die Taufe und das Abendmahl; endlich in sofern der gegenseitige Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen und des Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet ist, und dieser zeigt sich im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu. In diesem Abschnitt dürfte wohl das erste Lehrstück von der heiligen Schrift das am gründlichsten und scharfsinnigsten durchgearbeitete sein und besonders könnte von §. 128. gesagt werden, daß er für die Begründung des Satzes, daß das Ansehen der heiligen Schrift nicht den Glauben an Christum begründen könne, vielmehr dieser schon vorausgesetzt werden müsse, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen, — alle Feinheiten in sich gesogen habe, welche Lessing einst im Streit gegen Göze für die Unabhängigkeit des Geistes vom Buchstaben, des Glaubens von der Gelehrsamkeit so erfolgreich geltend machte. Diese Entwicklung wird wie ein Sauerteig unsere ganze Exegese als eine nothwendige Krisis durchdringen und den Begriff der Inspiration aus seiner bisher so oft hermetisch verschlossenen Begrifflosigkeit zu vernünftiger Verständlichkeit befreien müssen. Die biblischen Schriften sind nicht durch einen Magismus, sondern durch die intensivste uns vollkommen verständliche Thätigkeit des Geistes entstanden. Und eben so

vermögen wir uns auch die Bildung des Kanons als eines historischen Products der sich entwickelnden Kirche vollkommen klar zu machen. Gerade die Allmäligkeit in der Bildung der Bibel und das damit zusammenhängende Widerspruchvolle in ihr ist ein so großer Vorzug derselben vor anderen Religionsurkunden, z. B. dem Koran, und ein Beweis, daß auch hier das Christenthum über dem Göttlichen nicht das Menschliche vergessen hat. In Bezug auf das alte Testament, §. 132., geht Schleiermacher aber so weit, daß er ihm die normale Dignität und die Eingebung der Neutestamentischen Schriften abspricht und als Grund für seine Aufnahme in unsere Bibel theils nur die Berufung der Neutestamentischen Schriften auf die Alttestamentischen, theils den geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der Jüdischen Synagoge anführt. Sollte aber der Grund, weshalb wir Christen das Alte Testament mit dem Neuen immer zusammengefaßt haben, wirklich nur ein so äußerlicher sein? Sollte nur die anfängliche Beschaffenheit unseres Cultus, sein erster Hervorgang aus dem Jüdischen, und weiterhin das Bedürfniß der historischen Erklärung des Neuen Testamentes das Band dieser Schriften sein? Ist nicht auch ein innerer Zusammenhang derselben da, eine innere, gegenseitige Ergänzung, welche auch für uns Christen das regste Interesse an dem Alten Testament aufrecht hält, unabhängig von aller Historie, Philologie und Einrichtung des Cultus? Zwar sind wir gar nicht mit denen einverstanden, welche über dem Studium des Alten Testamentes ihr Christenthum einbüßen, welche, statt an das Mark der Sache sich zu halten, mit aufgeregter Phantasie in die grenzenlos zu steigernden Combinationen des Typologischen sich verlieren und nicht blos selbst wieder zu Juden, zu furchtsamen Knechten des alleingewaltigen Herrn werden, sondern ihre Jüdische Theologie auch Anderen mit fanatischem Eifer als die allein christliche aufdringen wollen; allein deswegen, daß wir nicht Juden, sondern Christen sind, die Bücher des A. T. ganz aus unserer Bibel zu verdrängen oder sie, nach Schleiermachers Vorschlag zu einem bloßen Anhang zu machen (etwa wie an manche Bibeln die Schilderung von Jerusalems Zerstörung durch die Römer

angehängt ist), scheint uns ein Mißkennen der Idee der Religion zu sein. Denn obwohl die Religion selbst von der Bibel frei ist, so hat sie doch als Kirche in ihr das Zeugniß von der Existenz der Religion. Da nun das Christenthum seine absolute Wahrheit auch negativ in der Aufhebung aller Religionen beweis't, so ist es höchst lehrreich, die Gestalten der Religion vor dem Christenthum zu erkennen, denn jede derselben enthält ein bestimmtes Moment aus der Totalität der Religion, also auch aus der Totalität der religiösen Stimmungen u. s. f. Und das geschieht durch das Alte Testament, in welchem wir nicht blos den reinen Monotheismus, vielmehr auch dessen Gegensatz, den Polytheismus, erblicken. Diese Darstellung der Religion in der Totalität ihrer Erscheinung würde unsere Bibel ohne das A. T. nicht darbieten, wogegen sie jetzt auf eine fast organische Weise vom Anfang bis zum Ende der Welt, von der Einheit Gottes mit dem Menschen zur Entzweiung des Menschen mit ihm und nach Entwicklung aller Versuche, welche der Mensch zur Wiedergewinnung der Einheit macht, zur Versöhnung des Menschen mit Gott durch Gott selbst Schritt vor Schritt fortgeht. Dies innere Verhältniß des Gesetzes zur Gnade, des Monotheismus zur christlichen Trinität, der Furcht als dem Anfang der Weisheit, zur Liebe als dem Ende der Weisheit, dies von der Idee constituirte Ineinandergreifen des A. und N. T. macht ihre Trennung unmöglich; nicht aber ist durch diese Identität die Erkenntniß ihres Unterschiedes für uns unmöglich gemacht, als wenn wir Jüdisches mit Christlichem verwechseln müßten, sondern wenn wir das N. T. im Lichte des A. erblicken und so seine Bedeutung vollkommen würdigen können, so vermögen wir auch das A. T. im Lichte des N. zu sehen und den Mangel einer solchen Religionsgestaltung zu begreifen.

Die zweite Hälfte des Hauptstückes vom Bestehen der Kirche entwickelt das Wandelbare, was ihr vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt zukommt. Diese Auseinandersetzung zeichnet sich durch eine lobenswerthe Dialektik aus. Schleiermacher zeigt, wie die Mehrheit der sichtbaren Kirche die Einheit der unsichtbaren nicht vernichtet; wie keine Trennung der sichtbaren

Kirche eine absolut fixe, sondern nur eine vorübergehende ist; wie aller Irrthum der Kirche fort und fort die berichtigende Kraft der Wahrheit hervorlockt, welche seinen Trug wieder aufhebt; — er zeigt also, daß die Einheit und Wahrheit der Kirche, d. h. ihre Unsichtbarkeit, in der Getheiltheit und im Irrthum der sichtbaren Kirche sich verwirklicht.

Aber das folgende Hauptstück, von der Vollendung der Kirche, beschneidet dieser Wirklichkeit die Flügel wieder so sehr, daß man ihr fast gram werden sollte, denn gleich §. 157. heißt es: „Da die Kirche in dem Verlauf des menschlichen Erdenlebens nicht zur Vollendung gelangen kann: so hat die Darstellung ihres vollendeten Zustandes unmittelbar nur den Nutzen eines Vorbildes, welchem wir uns nähern sollen.“ Hier fällt Schleiermacher in die Approximationstheorie zurück. Die Kirche soll sein, was sie nicht ist. Ihre Realität, gegen ihren Begriff gehalten, ist nur eine provisorische. Da nun aber die Kirche doch das bestimmte Dasein der Religion ist, so fällt das Ungenügende ihres Zustandes auch auf diese zurück. Wie langweilig, muß man gestehen, ist doch das religiöse Leben, wie weit steht es dem weltlichen nach! Dies gibt wirklichen Genuß, verspricht nicht blos, ihn nach und nach, man weiß nicht wo, wie und wann zu geben. Aber das Dasein der Kirche ist ihrer Idee immer inadäquat. Heißt das etwas Anderes, als: sie ist nicht Kirche? Und dann, wie unklug ist doch Gott, für die Vollendung seiner Kirche, in deren Cultur nach §. 164., alle seine Sorge sich concentrirt, sich so durch die übrige Organisation der Welt die Hände zu binden, denn die Menschen werden immer — zum wenigsten ist es wahrscheinlich — sie werden immer als Kinder, also als geistig Unmündige, in denen die Fürsichthätigkeit des Fleisches der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Sünde zeugend voraneilt, geboren werden, nicht, wie vielleicht der erste Adam, sich leiblich und geistig fertig im Grase finden, oder, wie Jesus, von Gott mit einem potenzirten Gottesbewußtsein, vom ersten Augenblick an, versehen werden. Wollte man also auch annehmen, daß einst (!) alle zugleichlebenden zur Vernunft gelangten Menschen Christen wären, so würden doch die kleinen

Kinder troß der Taufe noch keine Christen sein, sondern für sie bedürfte es immer von Neuem der Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung und deswegen kann die Kirche nie vollendet sein.

Ferner soll in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mit enthalten sein und hieraus (dieser Grund scheint uns sehr künstlich) den Christen die Tendenz entstehen, den Zustand nach dem Tode sich vorzustellen. Die Lösung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zustand der Seelen im künftigen Leben darzustellen, wird versucht in den kirchlichen Lehren von den letzten Dingen, denen jedoch der gleiche Werth wie den bisher behandelten Lehren nicht könne beigelegt werden. Diese Meinung würde Schleiermacher nicht haben, wenn er die dialektische Natur der Idee fester gehalten hätte, durch welche sie die Gegensätze, welche sie in sich erzeugt, auch durch sich selbst überwindet; die Vielheit durch die Einheit, den Irrthum durch die Wahrheit, das Unheilige durch das Heilige. Statt also zu erkennen, daß die Hinausverlegung der Vollendung der Idee d. h. die Verendlichung der Idee selbst, aus der erscheinenden Welt in ein undurchschauetes und zweifelhaftes Jenseits nur eine Abstraction unseres Bewußtseins ist, geht Schleiermacher halb und halb auf dieselbe ein und stellt die Vollendung der Kirche als ein Ideal auf, als ein Sein, welches sich zwar verwirklichen sollte, was aber die Entwicklung seiner Wirklichkeit nie erreicht, sie vielmehr in eine unabsehbare Weite der Zukunft zu verfolgen hat; wie wünschenswerth es sei, wie sehr Gott und den Menschen darum zu thun sei, immer bleibt das Dasein der Kirche ihrem Begriff unangemessen. Allein die Sache ist auch wirklich schwierig und gehört zu den Puncten, auf welchen das verständige Denken mit dem vorstellenden Bewußtsein in den härtesten Zwist geräth; ähnlich wie bei der Zeugung Christi durch den heiligen Geist, bei der Himmelfahrt Christi, bei den Engeln u. s. w. Das Vorstellen will die sinnliche, in Raum und Zeit auseinandergefaltete Färbung nicht wissen; das Denken, hinstrebend zur

Allgemeinheit und Nothwendigkeit, will, wenn es keinen allgemeinen an und für sich nothwendigen Inhalt daraus epitomiren kann, nichts von dem ansprechenden Schein der Vorstellungen wissen und verweis't sie in das Gebiet der Phantasie und Kunst. Bei der Eschatologie findet sich die Dogmatik am lebhaftesten in diesen Conflict versetzt, weil sie wesentliche Bestimmungen des Geistes als noch nicht existirend behandeln soll, und doch als Wissenschaft den Standpunct nicht aufgeben kann, daß alles dem Geist Wesentliche oder Alles, wodurch er eben Geist ist, immer und darum auch jetzt schon existiren müsse. Es muß das Interesse des Geistes sein, sich in seinem Wesen von der Zeit unabhängig zu machen; die Eschatologie wird daher im Glanz des Colorits ihrer Vorstellungen durch das ätzende Gas des immateriellen Denkens absolut abgeschwächt. Die Auffassung der Eschatologie, welche vom Princip eines abstracten Denkens ausgeht, verhält sich jedoch nur negativ und verwirft, wie sie nicht anders kann, mehr oder weniger aufrichtig Alles, was die Kirche von der Wiederkunft Christi, dem jüngsten Gericht u. s. w. lehrt. — Schleiermacher verwirft diese Dogmen nicht geradezu, weiß aber das Bewußtsein darüber irre zu machen, wie es denn eigentlich mit ihnen beschaffen sei. So wirft er nun Historisches und Speculatives durcheinander, die Reden Christi, die Erwartungen der Apostel, frühere Ansichten der Juden, spätere Lehren der christlichen Kirche, psychologische Vermuthungen, z. B. daß unsere Erinnerungen von den Organen desselben Leibes abhängig seien, daß die Seelen der Weiber auch im künftigen Leben doch wohl anders organisirt sein dürften, als die der Männer und Aehnliches, was aufzuführen zu weitläuftig sein möchte. Hätte er sich doch statt dessen mehr auf den positiven und allgemeinen Gehalt dieser Vorstellungen eingelassen und zu rechtfertigen gesucht, welche Gedanken die Kirche in ihnen niedergelegt hat. Indem ich diese Worte niederschreibe, höre ich schon mit einer gewissen Verdrießlichkeit den Einwurf machen, wie diese Rechtfertigung der dogmatischen Vorstellungen durch den Begriff ein ganz leeres Kunststück der Hegel'schen Dialektik sei, vermöge welcher am Ende doch ganz andere Dinge herausgebracht würden, als in der kirchlichen Lehre enthal-

ten seien; daher sei dies ein rein illusorisches Verfahren; zwar sähe es ganz so aus, als bliebe man bei dem Glauben der Kirche, im Grunde aber laure der Hegel'sche Pantheismus dahinter, der den Schein der Orthodoxie nur wegen der ungemeinen Nützlichkeit für kirchliche und politische Legitimität als Ueberwurf geschickt und klug um sich thue. Denn wäre der Begriff der Unsterblichkeit an sich der, daß der Mensch nach Marheineke mit dem göttlichen Geist sich versöhnt wisse und dem gemäß lebe — wo sei da eine sichere Spur vom Fortleben der eigenthümlichen Persönlichkeit nach dem Tode? Ferner, wenn die Wiederkunft Christi zum Gericht darin bestehen soll, daß jeder Christ seines Verhaltens zu ihm, dem Gottmenschen, sich selbst bewußt wird und durch seine Anschauung sich entweder erhoben oder niedergeworfen fühlt — wo bleibe da eine Erscheinung Christi auf dem Thron der Wolken, umkränzt von den Schaaren der Auserwählten und der Engel? Und hiemit zusammenhängend sei denn auch des Fleisches Auferstehung (wie doch selbst von den Muhamedanern geglaubt werde) nicht so zu verstehen, daß wirklich jeder Mensch denselbigen Leib wieder bekomme, den er einst vor seinem Tode hatte, sondern so, daß durch die geistige Wiedergeburt des Menschen hier schon ein anderes Verhältniß desselben zu seiner Natürlichkeit überhaupt eintrete, wie der Apostel Paulus von einem Absterben des alten und Auferstehen des neuen Menschen und wie Christus davon spricht, daß, welcher das Leben um seinetwillen verliere, es gewinnen werde? Endlich die Scheidung aller Geister in gute und böse, selige und verdammte, sei dann nicht abhängig von einem besonderen, in einer bestimmten Frist sich offenbarenden richterlichen Act Christi, sondern laufe darauf hinaus, daß jeder Geist hier schon durch die qualitative Bestimmtheit seines freigelassenen Thuns, ob es gut oder böse, dem Himmel oder der Hölle verfalle? Also sei auch offenbar in dieser Theorie das Gute dem Himmel, das Böse der Hölle gleichgesetzt und nicht erst künftig einmal würden die Schaafe von den Böcken getrennt werden, um entweder einzugehen in ihres Herrn Freude, oder an den dunkeln Ort geworfen zu werden, wo Heulen sein wird und Zähnklappen? Mit Einem Wort, Alles, was man als ein der Gegenwart Jenseitiges, als ein Zukünftiges vorstelle, höre, als

ein ewiges Moment der Idee erfaßt, schlechthin auf, eine solche unbestimmte Ferne zu besitzen und trete in die unmittelbare Gegenwart des Lebens ein. Daß eine Erscheinung Christi in den Wolken des Himmels, daß Posaunenschall, der zum Gerichte ruft, daß ein Hervorgehen der Todten aus ihren Gräbern, daß die Trennung der Guten und Bösen in eine verschiedene Localität, Vorstellungen sind, das wird so leicht Niemand leugnen. Haben sie aber auch Realität? Ist in der Vorstellung an sich ein unzerstörbarer Gedanke, so daß die Kritik der Vorstellung, ihre rationale Exegese, nur die Psyche des Begriffs frei macht, der sich in ihre Form hüllen mußte, um der Durchschnittsbildung der Intelligenz, die auf dem Standpunct des Vorstellens steht, zugänglich und geläufig zu werden, so daß zwischen den Gedanken und Vorstellungen eine symbolische Homogeneität stattfindet? Lassen sich also in ihnen Gedanken finden, welche absolute Bestimmungen der Idee sind? Schleiermacher hüllt diese Beantwortung in tausend kleine Bedenklichkeiten ein, so daß man wirklich nicht recht dahinter kommen kann, was seine eigentliche Herzensmeinung angeht. Wir bemerken, unbekümmert um jenen faden Vorwurf, Hegel'sche Philosopheme mit einem Gespinnst orthodoxer Dogmen zu verkleiden, zu dem schon Gesagten nur noch dies, daß, wenn die Verwirklichung jener Vorstellungen, deren Mittelpunct unstreitig die Kritik des Guten und Bösen ist, von der Zeit abhängig wäre, des Geistes eigene Unendlichkeit von ihm entäußert und absolut an die Erscheinung gebunden wäre, wogegen Christus so deutlich sagt: wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben und wer nicht an mich glaubt, der ist schon gerichtet. Besteht denn nicht die stete Bewegung des Geistes in der Auflösung des Scheines, als ob Zeit und Raum, als ob die Natur eine Macht über den Geist wäre, besteht sie nicht in einem strengen Scheiden des Bösen vom Guten, in einer Vernichtung von jenem und Bestätigung von diesem? Sollten wir diese Bestimmungen des Geistes mit vollem Ernst in die Zukunft verlegen, sollten wir ihre Realität von unserm Bewußtsein ausschließen, was wäre der Inhalt unserer Geschichte? Müßten wir uns nicht beständig von der Erde wegsehnen und nur mit halben Sinnen auf ihr verweilen, da die Nothwendigkeit unse-

res Geistes ihrer Wirklichkeit entbehren würde? Eine widrige Ohnmacht, wodurch das Leben überlästig werden würde.

Was Schleiermacher im dritten Abschnitt dieses zweiten Theiles von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen, von der Liebe und Weisheit und davon sagt, daß die Pflanzung und Verbreitung der christlichen Kirche Gegenstand der göttlichen Weltregierung sei, wollen wir uns gern gefallen lassen und beiläufig nur die Auffassung des Weltganzen als eines Kunstwerkes, so wie Gottes, als eines Künstlers als etwas geziert tadeln. Wie auf Schleiermachers Darstellung der Kirche das Fichtesche Naturrecht, so mag auf diese Fassung seine Berührung mit der Schlegelschen Aesthetik eingewirkt haben, die sich in diesem Punct mit Leibnitzischen Ideen, welche bei Schleiermacher so oft vorschlagen, recht wohl vertrug. — Desto mehr Einspruch hätten wir gegen den Schluß des Ganzen zu thun, in welchem Schleiermacher seine Auffassung der göttlichen Trinität darlegt. Schon daß er für Dreieinigkeit Dreiheit sagt und damit das nur numerische Verhalten andeutet, könnte zum Tadel reizen; ferner könnte man sich darüber wundern, daß er es wunderbar finde (S. 590.), wie gerade das Dogma von der Trinität sich seit seiner ersten Stabilität so sehr gleich geblieben sei, man könnte ihm außerdem nachweisen, wie die Identität, welche er S. 581. zwischen seiner combinatorischen Zusammenfassung mehrer Aussagen des christlichen Selbstbewußtseins und zwischen der kirchlichen Trinitätslehre herauszuklauben sucht, nur eine scheinbare sei und deshalb besonders den §. 171. selbst gegen ihn anführen, welcher so lautet: „Die kirchliche Dreieinigkeitslehre fordert, daß wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Personen den anderen gleich; wir vermögen aber weder das eine, noch das andere, sondern wir können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen, und ebenso die Einheit des Wesens entweder geringer als die drei Personen oder umgekehrt;" wir könnten Schleiermacher die S. 588. geäußerte Erwartung, daß das Dogma von der Trinität durch eine neue auf die ersten Anfänge zurückgehende Bearbeitung eine ganz andere Gestaltung empfangen werde, zu widerlegen suchen u. s. w.,

allein wir glauben im Lauf unserer Beurtheilung die wichtigsten Puncte dieses Dogma's in Bezug auf Schleiermachers Glaubenslehre bereits berührt zu haben und wegen des Begriffs der Trinität selbst ihn auf die Lehre der Kirche zurückweisen zu können, denn eine Verweisung auf die Expositionen berühmter Kirchenlehrer oder gar eine Auseinandersetzung des Recensenten hierüber würde Schleiermacher nach dem alle Speculation bei Seite schiebenden Zusatz zu §. 170. nicht anerkennen; obschon er selbst die Trinität verwirft, nicht, weil er sie nicht glauben, sondern weil er sie nicht denken kann, gerade umgekehrt wie Anselmus, aus welchem er das credo, ut intelligam als epigrammatische Bezeichnung seines Standpunctes zwar zum Motto genommen hat, seine Entwicklung der Trinität aber, S. 580., auf sich beruhen läßt. Die Hauptsache wäre, Schleiermacher zu zeigen, daß er den Begriff des Geistes zwar erstrebt, aber nicht erreicht hat. Er ist immer in die eine oder andere Seite dieses Begriffs zurückgefallen, ohne sie in ihrer Wahrheit, in ihrer concreten Identität zusammen zu begreifen. In der Theologie verfällt er dem Moment der Allgemeinheit, der Substantialität, also dem Spinozismus; in der Christologie verfällt er der Einzelheit, der Subjectivität, also dem Fichtianismus. In der Lehre vom Geist als dem Princip der Kirche (wodurch Sohn und Vater erst ihre volle Beleuchtung empfangen) bringt er es daher einerseits nur zu einer Gemeinsamkeit der Individuen, die er Geist nennt, andererseits zu einem psychologischen Einfluß von der Vorstellung der Persönlichkeit Christi, die er Wiedergeburt nennt. Consequent muß ihm also die Trinität ein bloßes Aggregat von Bestimmungen sein, ein Product des reflectirenden Verstandes, der sich durch sich selbst widerlegen mußte.

Statt einer solchen fruchtlosen Polemik wollen wir schließlich die Hauptmomente der ganzen Schleiermacher'schen Ansicht noch einmal zusammenstellen. 1) Alle Erkenntniß der Religion geht von der Beobachtung unseres Gefühles aus. Gott kann daher von uns nicht als Subject an und für sich betrachtet werden, denn in unserer Selbsterfahrung haben wir direct nur mit uns,

mit Gott aber nur indirect zu thun. Finden wir nun in uns Momente, welche wir nicht von uns und dem Endlichen überhaupt unmittelbar ableiten können, so müssen wir diese als Wirkungen eines Wesens setzen, welches selbst von dem Endlichen nicht afficirt wird. Den eigenthümlichen Inhalt solcher Erregungen können wir der allgemeinen göttlichen Ursächlichkeit als eine ihrer Eigenschaften beilegen, müssen aber dabei erwägen, daß nur für uns das Prädicat etwas besonderes ausdrückt, nicht für Gott, der, über allen Gegensatz hinaus, das allein sich selbst bestimmende, ewige, allmächtige, allgegenwärtige und allwissende Wesen ist, welches die Welt erschafft und sie schlechthin bestimmt. — 2) Gott ist unendlich, die Welt aber endlich. Der Mensch als ein Theil der Welt ist endlich und weiß um diese Endlichkeit im Gegensatz zur göttlichen Unendlichkeit. Daher fühlt er sich abhängig von Gott und muß sich die Aufgabe stellen, das Gefühl seiner eigenen Nichtigkeit in Beziehung auf Gottes absolute Macht beständig wach in sich zu halten. Da er nun ein Theil der Welt, also unmittelbar mit ihr verbunden ist, so muß er, will er sich zur religiösen Virtuosität ausbilden, sein Weltbewußtsein unaufhörlich in sein Gottesbewußtsein verflüchtigen. Dies würde aber ohne das Gefühl der Endlichkeit gar nicht sein, weshalb dem Menschen die Welt das Mittel zur Realisirung der Religion wird, indem er, von ihr abstrahirend, zum Bewußtsein von Gott sich erhebt. Ohne ein solches Negiren ist er sündlich, aber durch dasselbe nähert er sich Gott. — 3) Nothwendig schwankt also der Mensch zwischen einem Vertiefen in das Endliche und Unendliche hin und her. Da er aber von Gott sich absolut abhängig fühlen soll, so schafft Gott einen Menschen, der sich Gottes in allen Momenten seines Lebens auf gleiche Weise bewußt ist. Dieser wunderbare Mensch, mit welchem die Schöpfung der Welt erst wahrhaft beschlossen und aller Widerspruch in ihr gelöst ist, theilt den anderen Menschen sein Bewußtsein mit. Freilich ist er specifisch ein ganz anderer als sie, aber nichts desto weniger, da er auch Mensch war, geht seine Unsündlichkeit und Vollkommenheit auf sie über. Alle, welche so glücklich sind, daß ihre Stellung in der Welt sie zur Aufnahme jener Mittheilung fördert, werden durch größere Reinheit

und Stätigkeit ihres Gottesbewußtseins vollkommner und unsündlicher. Da sie ihren Zustand von Einem und demselben ableiten, so befinden sie sich in einer gewissen Einheit unter einander, welche man ihren Geist nennen kann. Der Complexus aller Einzelnen, welche auf diese Weise ein gekräftigtes Gottesbewußtsein erlangen, ist die Kirche. Aber wenn auch diese Menschen durch Christi Vermittelung immer mehr in eine unmittelbare Abhängigkeit von Gott treten, so bleiben sie doch immer Menschen. So unsündlich, vollkommen und selig wie jener Einzige, in welchem das Gottesbewußtsein so ununterbrochen und so intensiv war, daß man es eigentliches Sein Gottes in ihm nennen kann, so werden sie nie, weshalb nur ein allmäliges Annahen zu dem vorgesteckten Ziele übrig bleibt. Die höchste Aufgabe, der Zweck alles Lebens wird zum Ideal, in dessen Begriff die Wirklichkeit nie aufgeht. Wir können unsern mannigfachen Zweifel hierüber nicht lösen und müssen uns mit der Hoffnung trösten, daß Gottes Weisheit seiner Liebe schon werde genugzuthun wissen. Die göttliche Dreieinigkeit heißt besser Dreiheit, weil nur einige Hauptpuncte des Glaubens in diesem Dogma von unserm Verstande äußerlich zusammengefaßt werden. Denn Christus war ja mit einem so kräftigen Gottesbewußtsein von Gott begabt, daß wir uns genöthigt sahen, ihm ein eigentliches Sein Gottes in ihm zuzuschreiben und diejenigen, welche durch die Predigt von dem Eindruck seiner Persönlichkeit ergriffen werden, finden sich in ihrem Abhängigkeitsgefühl doch eben durch ihn gesteigert, weswegen diese Identität der göttliche Geist genannt werden kann, wie wir immer zu thun pflegen, wo bei Mehren im Denken und Handeln etwas Gemeinsames erscheint. In sofern also ist der Geist der Kirche nicht uneigentlich, sondern wirklich göttlich — doch Gott ist er nicht, gerade wie Gott zwar auch in Christo war — Christus aber nicht Gott ist. Denn Gott ist nur Gott selbst. —

Dies dünken uns die wesentlichsten Bestimmungen eines Systems zu sein, welches durch den Kampf des Dogmatischen mit dem Skeptischen, des unmittelbaren Gefühls und der Reflexion des Verstandes höchst eigenthümlich ist und dem wegen seines scharfsinnigen Details besonders, was tausendfache Anregungen

enthält, bei den Theologen ein noch viel tieferes Studium zu wünschen wäre, als ihm bisher zu Theil geworden ist.

Da das Princip der Schleiermacher'schen Dogmatik ein subjectives ist, so mußte der Conflict desselben mit dem objectiven Charakter der Kirche auch auf besondere Weise zur Erscheinung kommen. Dies geschah in dem Streit, worin er sich 1831 mit seinen Freunden, dem verstorbenen D. v. Cölln und dem Herrn D. Schulz in Breslau verwickelte. Die Union der Lutherschen und reformirten Kirche hatte eigentlich den ersten Grund dazu gelegt, weil die Feier der Augsburgischen Confession 1830 damit in sofern in Widerspruch zu stehen schien, als die Augsburgische Confession ursprünglich nur der Einen Kirche, nicht beiden zugleich angehört. Die alte Frage nach der Bedeutung kirchlicher Symbole, nach ihrer Auctorität, nach der Befugniß der Kirche, andere, ihrem Bildungszustande gemäße Symbole zu schaffen u. s. f. erneute sich hierbei. Schleiermacher verrieth dabei auf der einen Seite eben so viel edle Freisinnigkeit, als auf der andern Unbestimmtheit, ja Verworrenheit, wie er die Idee der Kirche zur geschichtlichen Erscheinung derselben ansehen solle. Dadurch wurde er bloß gestellt. Alle Entschuldigungen seiner Freunde können die Thatsache dieser aus seinem Standpuncte des Gefühls fast nothwendigen Verirrung nur mildern, nicht aufheben. Schleiermacher schrieb in den Ullmann — Umbreitschen Studien 1831, Hft. I., an seine Freunde und sie antworteten in einer eigenen Broschüre, welche zu Leipzig 1831, 8. erschien.

Die protestantische Kirche war innerhalb der katholischen als die Seite der Opposition in ihr herangewachsen. Reif geworden, schied diese Entgegensetzung durch ihre positive Kraft zu einer eigenen kirchlichen Gestaltung aus. Es ist ein natürliches Gefühl des Menschen, daß er die Zeit, in welcher er eine bedeutende Krisis seiner Bildung durchlebt hat, für seine Erinnerung zu fixiren trachtet. Alles jenseits derselben Liegende sieht er von

dem

dem frisch gewonnenen Standpunct aus nur als Vorbereitung zu ihm, als dessen Werden an, was erst in seinem fertig gewordenen Dasein wahrhaften Werth für ihn empfangen habe. Das ächte Leben, worin er sich selbst wieder erkennt, was er ohne Einschränkung das seinige heißt, liegt ihm also diesseits eines solchen Zeitpunctes. Aus diesem Bedürfniß gehen die neuen Aeren hervor, welche die Zeit eines specifisch sich abschließenden Geistes bezeichnen, der unaufhörlich, um sich das Bewußtsein seiner Consequenz zu verschaffen, auf den Anfang seiner Bestimmtheit zurückeilt, weil er in ihm den Maaßstab seines Wesens besitzt. So hat die Lutherische Kirche, wenn auch nicht aller Orten, 1630, 1730, 1830 das Andenken an die feierliche Uebergabe des Augsburger Bekenntnisses 1530 erneuet, weil in diesem Jahr alles Dasjenige, was 1517 und späterhin noch vorerst die Sache von Einzelnen zu sein schien, vollständig als die gemeinsame Sache der Fürsten und Städte zur Sprache gebracht wurde.

Allein es ist keine Frage, daß wir das Fest in einer ganz anderen Stellung, als unsere Vorfahren gefeiert haben, sowohl in Rücksicht auf die katholische, als in Rücksicht auf die reformirte Kirche. Denn in ersterer Hinsicht ist alle Gefahr verschwunden; die Gewißheit von der Nothwendigkeit des Protestantismus hat sich historisch bewährt, so sehr, daß die katholische Kirche jetzt sogar bedrängt scheint. In der anderen Beziehung ist die Entzweiung der reformirten und Lutherischen Kirche ziemlich erloschen, so daß die furchtbaren Worte, Calvinismus, Zwinglianismus, Synergismus u. s. w. ihre bannende Kraft verloren haben. Wir sagen absichtlich, die Entzweiung der Kirchen sei erloschen, denn der Unterschied beider in dem ganzen Typus der Gemeinen existirt unstreitig noch an vielen Orten, selbst wo die Union anerkannt ist. Er ist aber so sehr in die Gewohnheit zurückgedrängt, die Gesinnung selbst ist im Durchschnitt so wenig polemisch, daß eben dies Unbewußtsein der Differenz die unmittelbare Grundlage zur Vereinigung beider Kirchen ausmacht. Wenn daher im vorigen Jahrhundert die irenischen Versuche, an denen auch Leibnitz so großen Antheil nahm, die Einigung der verschiedenen Kirchen erst als Postulat hinstellten, so darf man behaupten, daß gegenwärtig

die theoretische Forderung bereits praktisch durchgeführt ist, daß wenigstens die reformirte und Lutherische Kirche in der That einander nicht mehr entgegenstehen. Die Union ist deswegen das Ergebniß einer abgelaufenen Bildung, nicht das einseitige Werk monarchischer Willkür; sie mußte eintreten, nachdem das Verständige der reformirten Kirche in der vorzugsweise sogenannten Aufklärung, das Empfindungsvolle, dem Bildlichen Zugeneigte der Lutherischen, in ihren separatistischen Secten seinen Gipfel erreicht hatte. Das Jahr 1817 bot eine bequeme Situation, die Nichtigkeit des bis dahin noch formell bestandenen Unterschiedes öffentlich zu erklären.

In der Deutsch-protestantischen Kirche ist die Union zum Theil zu Stande gebracht, aber erst äußerlich; vollkommen kann man sie noch nicht nennen. Die starre Scheidung der Lutherischen und reformirten Gemeinen hat aufgehört und an die Stelle der früherhin mehr üblichen Parteinamen ist die Benennung der Evangelischen Kirche eigends in der Bedeutung aufgekommen, um die ausgesprochene Einheit auch nach Außen hin erkennen zu lassen. Anfangs fanden sich im Ritus, z. B. über den Gebrauch des Brodes und der Oblate, noch allerlei Abweichungen, welche aber bald für unwesentlich anerkannt wurden und nur das Dogma von dem Abendmahl selbst, wie das von der Prädestination sind die tiefen noch nicht ganz gelösten dogmatischen Differenzpuncte. Selbst dem Lutherthum ausschließend ergebene Männer, wie Steffens, erkennen das Vernünftige der Union an. Was hat uns Steffens in seiner interessanten Schrift, wie er wieder ein Lutheraner geworden und was ihm das Lutherthum sei, anders gesagt, als daß das Eigenthümliche die Freiheit haben müsse, zu existiren, und daß er deswegen, da er einmal Lutheraner sei, es auch bleiben wolle? Den meisten Lesern wird wahrscheinlich die Erzählung von seinen Knabenjahren, wie der fromme Sinn einer liebevollen Mutter ihn zur Religion geleitet, am anziehendsten gewesen sein. Auch nimmt sie den größten Theil des Büchleins ein. Zu einer strengeren Auseinandersetzung des Dogma's und der Verfassung der Kirche wird zwar Miene gemacht, allein es kommt nicht

recht dazu und Steffens selbst, dem Impuls seiner Begeisterung für das Ganze der Menschheit folgend, scheint einen größeren Nachdruck auf die allgemeinen Bemerkungen zu legen, welche er über den Charakter unserer Zeit, über die Aristokratie der Geistreichen in ihr und andere Dinge macht, als daß er den Controverspunct scharf festhielte; die Gemeine wenigstens, deren Apologie er eigentlich als Glied derselben übernommen hat, dürfte sich eher vernachlässigt, als ihrem Standpunct nach hervorgehoben finden.

Die wahre Entzweiung der protestantischen Kirche scheint im Grunde jetzt auf den Gegensatz des Pietismus und Rationalismus sich zu beschränken, denn in dieser Beziehung existirt gegenwärtig in Deutschland eine so durchgreifende Bestimmtheit, daß gegen sie gehalten der Unterschied des Lutherischen und Reformirten ganz in Schatten tritt. Indem dieser Gegensatz auf beiden Seiten Subjectivität zum Princip macht, weil der Pietist das knechtische Verhalten zu Gott, seinem Herrn, für christliche Freiheit ausgibt und weil der Rationalist von dem Glauben an die Wirklichkeit seiner Privatvernunft, an die Unfehlbarkeit seines Verstandes, sich nicht losmachen kann, war es ein glücklicher Gedanke, der Kirchlichkeit durch eine dem Historischen des Christenthums sich anschließende Agende wieder aufzuhelfen, um einerseits die Willkür des abstracten Gedankens, die bis zur höchsten Seichtigkeit hier und da ausschweifende Frechheit des subjectiven, allem kirchlichen Glauben hochmüthig entfremdeten Raisonnements wieder zu den objectiven Bestimmungen der Kirche zurück zu gewöhnen, und um andrerseits damit den Pietisten den hauptsächlichsten Vorwand zur Rechtfertigung ihrer Conventikel zu nehmen, als wenn sie in den Kirchen gar keine Spur des Christlichen, nur eine dürre Tugendlehre ohne erregende Kraft anträfen. Mit diesem Streben, einer Atomistik der protestantischen Kirche entgegenzuarbeiten, zum mindesten durch eine Identität des Cultus den Begriff der kirchlichen Einheit wieder zu erwecken, fiel die Angelegenheit der Union zusammen, weil offenbar die aus dem bestandenen Unterschiede zur Einheit übergegangene Kirche einer eigenthümlichen Form der Darstellung benöthigt war. Diese Nothwendigkeit, über welche sich Viele vielleicht nicht einmal

recht deutlich geworden sind, ist unstreitig der Grund, weshalb die Agende mit einer gegen die anfängliche Erwartung so großen Majorität und in so kurzer Zeit angenommen wurde.

Als nun im Jahre 1830 die Uebergabe der Augsburgischen Confession bei uns wieder gefeiert werden sollte, erklärten die Herrn v. Cölln und Schulz in Breslau, daß sie, als der Union zugethan, diese Feier entweder für inconsequent oder für Heuchelei hielten: für Heuchelei, in sofern Niemand mehr mit dem Inhalt der Augsburgischen Confession aufrichtig zusammenstimme und die Kirche in einem Zustande der Auflösung sich befinde; für Inconsequenz, in sofern die vollzogene Union es unmöglich mache, jetzt noch über einen Act sich zu freuen, durch welchen besonders die Lutherische Kirche von der reformirten sich geschieden habe. Als eine specielle Erklärung über ihr Verhalten zur bevorstehenden Feier wurde diese Alternative höheren Orts zugelassen; außerdem aber, in der Ueberzeugung, durch ihre freimüthige Aeußerung die Reinheit ihres Gewissens bewahrt zu haben, begingen die Herrn die Inconsequenz, das Fest mit zu feiern. Auf eine Schrift, worin sie selbst dies erzählten, erwiderte Schleiermacher mit einem in vieler Hinsicht äußerst merkwürdigen Sendschreiben, was v. Cölln und Schulz zu beantworten nicht wohl Umgang haben konnten. Sie haben es beide in demselben Sinne gethan und weichen nur in der individuellen Ausführung von einander ab.

Was zunächst den Standpunct der Kirche überhaupt betrifft, so meint Schleiermacher, daß derselbe gar nicht der einer Auflösung sei; er sehe vielmehr in den Differenzen die weinige Gährung, aus der erst die rechte Veredlung hervorgehen werde; nur gehe der Proceß, der schon vor dreihundert Jahren im Gange, etwas langsam vor sich. Hierin stimmen wir Schleiermacher bei, in sofern er dadurch der Meinung widerstrebt, als wenn dem Protestantismus die Gefahr drohe, durch seine Regsamkeit gleich einer auf eine Platte geworfenen Quecksilbermasse in tausend Kügelchen auseinander zu laufen, und als wenn das Auflösen nicht eben dadurch geschehe, daß neue Bande geschlungen werden.

Durch die Hinweisung auf die Römische und Englische Kirche, wie in jener die abstracte Einheit jede Differenz sogleich als häretisch verfolge, wie in dieser umgekehrt jede auch geringe Abweichung sich sogleich eigensinnig in sich verschließe, erläutert er die Natur unserer Differenzen sehr gut. Können wir nun auch nicht die große Vollkommenheit, ein solches Wachsen des kirchlichen Gemeingeistes, in der Fülle, wie Schleiermacher S. 8. und 9., erblicken, so halten wir doch unseren Zustand gar nicht für einen entbehrlichen; mit leeren Klagen, mit verdrießlichen Rückblicken auf bessere, vergangene oder kommende Zeiten, mit fanatisch eiferndem Grimm gegen alle Gegenwart ist die Sache freilich nicht geschehen. Wir befinden uns gerade in dem Moment des Ueberganges zu einer anderen Gestaltung der Kirche, der eine so extreme Zerrissenheit, wie sie uns plagt, nothwendig macht. Allerdings können wir dies nur unbestimmt wissen; unsere Nachkommen werden aber schon einsehen, wie die kämpfenden Elemente unserer Zeit ihnen eine heitere Existenz bereitet haben, während uns vornehmlich der Genuß der Bitterkeit zufällt. — Eben so stimme ich Schleiermacher, S. 11 ff., in seiner Vertheidigung der Lehrfreiheit bei, wo er, in Uebereinstimmung mit dem Herrn v. Cölln und Schulz, und sie, wie sie selbst meinen, noch überbietend, mit Kurzem die Unmöglichkeit berührt, die Rationalisten, wie neulich versucht worden, wegen ihrer dogmatischen Ab= und Ausweichung von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen. — Hier kommen bereits starke Spuren der Stimmung vor, in welcher dieser Aufsatz von Schleiermacher geschrieben sein muß, besonders wo er, die Unduldsamkeit der Pietisten und ihr Dringen auf Excommunication der Rationalisten durch Nachfrage nach einem Theilungscontract persiflirend, S. 13. unwillig ausruft: „Was hilft es also, Papier bedrucken und die Gemüther aufregen um Nichts?" Das elende Libellen= und Haderunwesen unserer theologischen Literatur hatte ihn eben auf das Empfindlichste gereizt, die Sucht der pietistischen Partei, jeder Selbstständigkeit, welche nicht die Aegide ihres Buchstabens sucht, hemmend in den Weg zu treten, hatte ihn empört. So brennt er nun, engherziger Orthodoxie entgegen,

die Liberalität der Wissenschaft wie der Verfassung der Kirche überhaupt zu beschirmen; in diesem an sich lobenswürdigen Drange sind ihm denn auch Aeußerungen entfahren, welche man nicht gerade auf die Goldwage legen muß. Wir halten, was die Evangelische Kirchenzeitung darüber sagte, geradezu für übertrieben. Dennoch müssen wir mit ihr sowohl als mit den Herrn v. Cölln und Schulz darin übereinstimmen, daß die Grundsätze an sich, welche Schleiermacher aufstellt, nicht blos unrichtig, sondern auch, als realisirt gedacht, höchst verderblich sind. So sehr wir also menschlicher Weise Schleiermacher in Bezug auf die Stimmung, die ihn beherrschte, und die unstreitig in einem edlen Freiheitsgefühl ihren Ursprung hatte, entschuldigen wollen, so wenig können wir es doch billigen, daß er sich nicht mehr zusammengenommen, daß er nicht ruhiger die Sache überlegt und in seiner Animosität Dinge hingesagt hat, deren Unhaltbarkeit sonnenklar zu sein scheint.

Um jedoch alles Kleinliche der Discussion zu vermeiden, halten wir uns an die Hauptpuncte, welche Schleiermacher zur Sprache bringt. Sie bewegen sich sämmtlich um den Begriff des Symbolums. Er meint erstlich, daß bei der Feier der Augsburgischen Confession nicht das Symbol, sondern die That seiner Uebergabe gefeiert worden; zweitens, daß der Geistliche nicht auf ein Symbol verpflichtet werden; drittens, daß ein neues Symbol entweder nicht zu Stande kommen könne oder daß, wenn es doch zu Stande komme, der Geistliche es immerhin unterschreiben dürfe, wenn er auch nicht damit übereinstimme.

Der erste der Vergangenheit anheimfallende Punct, bei der Augsburgischen Confession das Werk und die That von einander zu trennen, wird von ihm dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß er die äußerliche Veranlassung ausschließend hervorhebt, die innere Begründung der Bekenntnißschrift aber wegläßt; die großen Herrn hätten Alles gern in einer möglichst kurzen Relation beisammen zu haben gewünscht, um sich leicht orientiren zu können, sagt er ganz oberflächlich; das falsche Geträtsch, die vielen Verläumdungen hätten durch eine

öffentliche Darlegung entwaffnet werden sollen; so hält er auch hier sich ganz nur an das Negative; an sich sei die Confession das unvollkommene Werk von Theologen, wie wir auch seien; so zeigt er, daß er keinen Begriff hat von demjenigen, was ein Dogma ist. Hiergegen haben die Herrn v. Cölln und Schulz mit Recht eingewandt, daß bei der That nicht von ihrem Inhalt abstrahirt werden könne, weil ja alsdann eine Menge Handlungen eine festliche Erinnerung von uns verlangen würden, in wiefern sich Offenheit, Besonnenheit, Muth bei ihrer Vollbringung gezeigt hätten, vielmehr eben so sehr die That der Uebergabe, als das, was übergeben worden, erhebe uns; ja, der Inhalt der Confession sei so wichtig, daß eigentlich nur in ihm die Bedeutung des Festes gesucht werden dürfe, wie auch fast von allen Geistlichen und im Extrem von Harms geschehen sei. Aber eben die Wichtigkeit des Inhalts sucht Schleiermacher darauf herab zu bringen, daß er nur das negative Abscheiden aus der Römischen Kirche und die positive Freiheit, die Schrift allein als Basis einer jeden Richtung des kirchlichen Lebens anzuerkennen, hervorkehrt. Daß die Confession einst eine bindende Gewalt übte, daß sie, wie die Geschichte unserer Kirche so deutlich zeigt, eine Norm ihres Glaubens war, verschwindet in seiner Betrachtung. Nun vertheidigen seine Gegner zwar den Werth der Confession als einer constitutiven Urkunde, sind jedoch mit Schleiermacher darin einstimmig, daß die Confession jetzt nicht mehr verbindend sein könne, weil die Kirche ganz andere Ueberzeugungen in sich nähre. — So sehr ich nun fast in Allem den Ansichten beistimme, welche sie über Lehrfreiheit, Sinn eines Symbols u. s. w. aussprechen, so sehe ich doch gar nicht ein, daß der Unterschied des Glaubens, der jetzt in der Kirche noch immer der geltende ist, so sehr von dem Glauben des reformatorischen Zeitalters abwiche, daß er nicht blos Unterschied, sondern Gegensatz und Widerspruch wäre. Wäre die Sache wirklich, wie jene sie darstellen, so bliebe mir der Jubel des Jahres 1830, der sich allenthalben an den Tag legte, unbegreiflich, denn er wäre entweder Verstellung oder Stumpfsinn gewesen, da man unmöglich über etwas Todtes,

dem Leben gar nicht mehr Angehöriges, sich tief und herzlich freuen kann; und wenn Einzelne sich zu einem so falschen Enthusiasmus überreden könnten, so ist schwer zu glauben, daß so viele Gemeinen, daß eine ganze Kirche solcher Selbsttäuschung fähig wäre. V. Cölln meint sogar, daß man lieber einen anderen, früheren Tag der Reformationsgeschichte, wo die Spaltung mit den Reformirten noch nicht so stark eclatirt war, zur Jubelfeier wählen solle. In jener Hinsicht nun geben wir zu bedenken, daß wir doch in Ermangelung eines allgemeinen Symbols für die unirte Kirche auf keine andere symbolische Schriften — denn die Autorität der Bibel gilt auch der Griechischen und Römischen Kirche — als auf die des sechszehnten Jahrhunderts und also auch auf die Augsburgische Confession zurückgehen müssen, wie ja auch Schleiermacher z. B. in seiner Evangelischen Glaubenslehre die **Confessio Augustana** beständig mit den übrigen symbolischen Schriften anführt, was er gar nicht nöthig gehabt hätte, wenn er entweder nur seinem Gefühl oder nur der Schrift hätte folgen wollen.

Der andere Punct greift in die Gegenwart ein, indem es sich darum handelt, ob eine Verpflichtung auf ein Symbol stattfinden solle oder nicht. Man kann auf diese Frage, wenn man den ganzen Charakter der Theologie Schleiermacher's erwägt, im Voraus eine Verneinung erwarten. Denn wo die subjective Freiheit mit steifem Nacken auf sich beharrt, und sich dem Objectiven starr entgegensetzt, da läßt sich nichts Anderes, als eine Verwerfung jeder Bestimmtheit denken, weil jede nicht als Position, nur als Negation der Freiheit genommen wird. Es ist merkwürdig, daß Schleiermacher bei allem Reichthum seines Geistes und bei aller Tüchtigkeit seines Handelns von einem objectiven Leben gar keinen rechten Begriff scheint fassen zu können; zuweilen scheint er mitten im Wesen des Geistes zu stehen; die Vernunft des Geschichtlichen hat ihn momentan überwunden; aber dann entzieht er sich wieder dem Allgemeinen und begibt sich in die Unbestimmtheit seiner inneren Erfahrung, in das Schwebende seiner Reflexionsdialektik zurück. Nur die Abneigung der Subjectivität, festen, in sich durch die Sache bestehenden d. h. objectiven

Bestimmungen sich anzuvertrauen und gegen deren Realität ihre Einbildungen und Gefühle aufzugeben, nur eine solche zur Gewohnheit und Manier gewordene Ansicht der Welt konnte Schleiermacher bewegen, die Natur des Symbols und das Verhältniß des Geistlichen zu ihm in einem solchen Grade zu verkennen, als hier geschehen ist. Seine Freunde lassen es sich angelegen sein, ihn zum Theil durch den Widerspruch mit seinen eigenen Behauptungen zurecht zu weisen und Schulz geht selbst so weit, daß er einen früheren und späteren Schleiermacher, vor und nach der Annahme der Agende unterscheidet.

Das Symbol ist das kurze und einfache Bekenntniß des Glaubens einer Kirche, dessen Grundbestimmungen, gleichsam das Alphabet einer heiligen Sprache, darin anzugeben sind. Die Kirche drückt darin aus, daß sie über den Inhalt ihres Glaubens ein bestimmtes Bewußtsein hat. Somit bezieht das Symbol sich zunächst auf die Kirche selbst. Aber indem die Kirche als geschichtliche Erscheinung andere Kirchen neben sich hat, bezieht sie sich auch auf diese, hat ein Verhältniß zu ihnen und muß, ihrer Identität mit sich halber, den Unterschied von ihnen bezeichnen. Nun könnte man die geschichtliche Existenz von Symbolen, wie Schleiermacher thut, als ein bloßes Werk der Noth ansehen, ihre Nothwendigkeit an und für sich aber leugnen, zumal wir nur die Bibel als Gottes unmittelbare Offenbarung, die Symbole aber nur als ein unter dem Beistand des heiligen Geistes vollbrachtes Menschenwerk, nicht als inspirirt anzusehen gewohnt sind. Nach unserer Ansicht liegt gerade darin der Zweck und der Werth eines Symbols, daß aus ihm ersichtlich ist, in welcher Weise einem bestimmten Kreise der Bildung die allgemeine religiöse Weltanschauung sich fixirt hat; aus diesem Grunde halten wir es auch für nothwendig, weil es nicht nur die wesentliche Einheit der Kirche, sondern auch den eigenthümlichen Charakter gerade dieser Einheit ausdrückt. Hervorgerufen ist diese Nothwendigkeit dadurch, daß die christliche Kirche als die des freien Geistes ihre Einheit nur verwirklicht, indem sie zugleich in die Unterschiede der Einheit auseinandergeht. In der ursprünglichen Bildung der Kirche

konnten die Differenzen noch nicht so entschieden hervorragen, weshalb die damals abgefaßten Symbole, das Nicänische, Athanasianische u. a. auch ein allgemeines Ansehen haben. Späterhin aber entwickelte sich das Leben der Kirche in großen Gegensätzen, von denen der eine immer auf den anderen reflectiren und seine Controverse in klaren Sätzen darlegen mußte. Ist daher die heilige Schrift stets sich selbst gleich, so ist das Symbol allerdings beweglich; es ist nicht, wie die Evangelien, Erinnerung, nicht, wie die apostolischen Briefe, gelegentlicher Erguß des frommen Bewußtseins, sondern auf die Fassung des Ewigen für die Erkenntniß gerichtet; es ist in seiner Form so bestimmt als möglich, aber es ist keineswegs auf immer unveränderlich, weil es den Glauben in der Bildung seines Bewußtseins begleitet, indem es den Inhalt der weitläufigen, vielsinnigen und vielgestaltigen biblischen Schriften in eine schlichte Zusammenfassung zu concentriren bemüht ist, damit die wichtigsten Puncte des Glaubens keinem Hin und Her der schlüpfrigen Exegese überlassen seien. Denn steht auch die Freiheit der Schriftforschung und Schriftdeutung bei uns einem Jeden zu, da wir keine Laien mehr im Gegensatz zu einem ausschließlich theologisch gebildeten, in der Schrift unterrichteten Klerus haben, so muß doch der Gesammtorganismus der Gemeine eine Einheit haben, welche durch alle Unterschiede der intellectuellen Bildung der verschiedenen Gemeinemitglieder eben so hindurchgreift, wie sie auch die dogmatische Identität der mannichfaltigen biblischen Bücher mit Einem Schlage angibt. Und diese Einheit gewährt das Symbol. Ist es nun an sich, um dem particulären kirchlichen Leben das leitende Princip sicher zu stellen und die Grundbestimmungen des Glaubens allem Gezänk des gelehrten und raisonnirenden Verstandes zu entreißen, diesem seinem Begriffe nach, als **Regula fidei** vernünftig und ist es bei der Art und Weise der Entwicklung der christlichen Kirche, wie ihre ganze Geschichte beweist, unausweichlich, so werden wir wohl bekennen müssen, daß das Symbol Zeichen eines gediegenen Gemeinlebens ist. Da nun der Geistliche in Verhältniß zur Gemeine nichts Anderes als das Organ ist, durch welches sie ihren Geist für sich ausgesprochen wissen will, so folgt von selbst,

daß derselbe nur dann ihr Geistlicher sein könne, wenn er mit ihr in der Anerkennung ihres Symbols identisch ist. Denn wodurch hat er ein Recht, ihr Geistlicher zu sein? Offenbar doch wohl durch die Gemeine. Er kann sich ihr nicht aufdringen und sie wird ihn nur in sofern als ihren Geistlichen betrachten können, als sie in ihm den nämlichen Glauben voraussetzt, den sie selbst hat und in dessen Bekenntniß allein sie ihre Seligkeit findet. Dem Recht aber, als Organ der Gemeine handeln, ihren Geist vertreten zu dürfen, entspricht die Pflicht des Geistlichen, auch wirklich so zu handeln und nicht blos zu thun, als ob er so handelte. Wo die Gemeine einen solchen Schein entdeckte, würde sie den Geistlichen zurechtweisen und ihm das geschenkte Vertrauen wieder entziehen müssen, weil er nicht Prediger im Sinn der Kirche sein würde, sei es nun, daß er überhaupt den kirchlichen Glauben für unwahr hielte — dann wäre er ein Schauspieler, weil er doch das Gegentheil predigte; oder sei es, daß er im Sinn einer anderen Kirchengemeinschaft handelte und lehrte, so würde er dieser anderen Kirche, nicht aber der zugehören, deren Geistlicher er wäre und somit ein zweideutiger Mensch sein.

Sollte man es glauben, daß Schleiermacher durch den oben von uns entschuldigten Unmuth seiner Stimmung zu einem sittlich-anstößigen Geständniß hingerissen worden, das wir seiner so unwürdig halten, daß wir den Druck dieses Sendschreibens nur bedauern können, wenn es auch noch mehr scharfsinnige und neue Bemerkungen über den gegenwärtigen Zustand der Kirche enthielte, als es in reichem Maaß darbietet. Zwei Stellen sind es besonders, welche man wegwünscht und gegen welche auch der stärkste Protest erfolgt ist. Die eine werden wir weiter unten anführen mussen; die andere, S. 14. und 15., lautet so: „Zumal wir schon immer so Manches lesen müssen, wobei man etwas Bestimmtes gar nicht denken kann! Denkt sich Jemand etwas Bestimmtes bei „empfangen von dem heiligen Geist?“ Die beiden neutestamentischen Stellen bringen diese beiden Ausdrücke nicht zusammen, auch die ältesten Exemplare des Symbolum kennen diesen Ausdruck nicht, und nur weil eine jüngere in un-

seren Ländern am meisten verbreitet gewesene Redaktion diese tadelnswerthe Zusammenstellung gemacht hat, sind wir bis jetzt verurtheilt geblieben, ihn jedesmal zu wiederholen, wenn das Glaubensbekenntniß vorkommt. Nicht anders ist es mit dem „niedergefahren zur Höllen", was auch nicht ächter ist als verständlich. Muß sich der Geistliche nun das sagen: „Du liesest dieses, aber du verstehst doch nicht, was du liesest": was wird es ihm für eine große Schwierigkeit machen, sich auch zu sagen: „Du liesest dieses; aber weil du niemals hast fassen können, was dabei gedacht werden soll, so denkst du nur dabei deine eigene Meinung von dem Gegenstande." Und ich begreife nicht recht, wie man dies wollte einen Mangel an Treu' und Glauben nennen oder eine **reservatio mentalis**, da es ja nur des Geistlichen eigene Andacht ist, welche er dadurch fördert, daß er sich das Gelesene in seine Vorstellungsweise überträgt; mit seiner Amtshandlung aber hängt dies gar nicht zusammen. Denn das versteht sich ja von selbst, daß keiner das vertreten will, was er vorliest; er ist ja dabei nicht der Handelnde, sondern diejenigen, welche die Liturgie ordnen. Sonst müßte auch angenommen werden, wenn wir Evangelien oder Episteln verlesen, daß wir die etwanigen fehlerhaften Uebersetzungen vertreten und durch das Vorlesen unseren Glauben an ihre Richtigkeit bezeugen wollten. Wie kann also Jemand im Ernst erwarten, daß das Vorlesen der Agende für einen Rationalisten, der das auch bleiben will, etwas Unerträgliches sein werde, und ihn auf den Gedanken bringen, sein Amt niederzulegen?"

Seine Freunde machen ihn aufmerksam, daß eine solche Entzweiung zwischen dem objectiv Bestehenden und zwischen dem subjectiv Beliebten äußerst gefährlich sei; sie wenden sich deswegen an frühere Aeußerungen Schleiermachers und namentlich führt v. Cölln S. 11. aus den von Falk herausgegebenen Actenstücken, die Preußische Agende betreffend, die Stelle an, wo es heißt: „Zuerst also, was ich von der Beharrlichkeit bei den eingeführten Formularen gesagt habe, will ich keineswegs von einer unausgesetzt sich gleichbleibenden buchstäblichen Wiederholung verstanden wissen, denn zu einer solchen hätte ich mich ohne Unredlichkeit auch in dem Falle nicht anheischig machen können, wenn ich in mir Gründe

befunden hätte, die neue Agende anzunehmen. Der evangelische Cultus will nach der Schrift in allen seinen Theilen eine λογικὴ λατρεία sein, also kommt es bei Allem, was darin Rede ist, nicht auf den Buchstaben an, sondern auf den Gedanken; daher kann auch der liturgische Theil unseres Gottesdienstes seiner Idee nur entsprechen, wenn der Geistliche die Gedanken, die er vorträgt, sich lebendig angeeignet hat u. s. w."

Es scheint, als ob Schleiermacher zu sehr die Universitäten, weniger die Kirche im Auge gehabt hat. S. 19. sagt er sogar: „Wir können nicht abhängen von einem symbolischen Buch, vielmehr umgekehrt, es gilt fort, weil und sofern wir es auf's neue bestätigen durch unsere Lehre und die Jugend von demselben überzeugen." Und gewiß wird jeder, der einigermaßen die Natur theologischer Forschungen kennt, Schleiermacher von Herzen in demjenigen beipflichten, was er S. 17—21. über die Freiheit des akademischen Lehrers sagt. Im Kreise der Wissenschaft sei Zwiespalt des Wissens mit dem Glauben, so viel da wolle. Sie kann nicht anders gedeihen und das nur steht zu wünschen, daß diejenigen, welchen es als Trägern der Wissenschaft um eine Versöhnung des Bewußtseins mit der Wahrheit zu thun ist, mit ihren Differenzen nicht in gehässige Persönlichkeiten ausarten, welche den edlen Ton der auf die Sache gerichteten Polemik in ein Auflauern auf Zufälligkeiten, in ein krittliches Sylbenstechen und sykophantisches Schimpfen verzerren, wie wir es so oft erleben. In der Wissenschaft ist auch der Ort, wo mit äußerster Kälte, mit dem, so zu sagen, frevelndsten Verstande, das für heilig Geltende untersucht werden möge. Aber ein Anderes ist es doch, wenn der Geistliche in seinem kirchlichen Amt der Gemeine gegenüber handelt. Hier ist er verpflichtet, innerhalb des Glaubens der Gemeine sich zu halten, weil er nur unter dieser Voraussetzung zur Vollbringung des Cultus berechtigt ist. Wohl wissen wir aus den Bekenntnissen vieler Prediger, wie tief sie das Mißverständniß oder Unverständniß so mancher Puncte unseres Glaubens gedrückt hat. Dieser Kampf des Widerspruchs der Intelligenz als der subjectiven Gewißheit mit der Objectivität der als Glaube vorgefundenen Wahrheit ist etwas höchst

Ehrenwerthes; kein Theologe kann eigentlich ohne ihn gedacht werden und die völlig durchgeführte wissenschaftliche Erkenntniß erst ist Befreiung von diesem Kampf und Zweifel. — Auch wissen wir sehr wohl, daß das liturgische Element bei seiner Verwirklichung im Cultus den Geistlichen zu einem mehr oder minder mechanischen Zug bestimmt; aber nur da wird dies der Fall sein, wo der Geistliche sich mit dem, was er liest, in Einstimmung weiß; denn wo er mit dem Gelesenen uneinig ist, wird ihn der Widerspruch seiner Ueberzeugung zur tieferen Reflexion nöthigen und so das Mechanische, der äußeren Handlung Hingegebene verdrängen.

Allein der theoretische Kampf des Geistlichen ist doch etwas ganz Anderes, als eine directe Heuchelei, zu welcher er sich, besonders als ein rationalistisch Gebildeter, nach Schleiermacher verdammt sehen würde. Nur so arme Sünder (wie er sie einmal nennt), welche vom Rationalismus keine Liebe zur Vernunft, keine Anregung zum Denken erlangt haben, nur solche, denen statt der Vernunft die Hefe eines seichten Verstandes, statt des Denkens ein Kehricht von Abstractionen zu Theil geworden ist, und welche einen solchen Lumpenkönig sich zum güldenen Kalb ihrer Anbetung erhöhet haben, nur solche Rationalisten dürften in einen solchen Widerspruch ohne Kummer und Noth sich einlassen. Sonst aber glauben wir, daß auch ein Rationalist durch die Moralität, die ihm doch das Höchste ist, eine Handlungsweise verabscheuen würde, die er für offenbaren Betrug erkennen müßte. Denn er könnte sich doch nicht verhehlen, daß er in die Gemeine mit eingeschlossen sei, daß er als vorzugsweise activ nur in sofern dastehe, als die Gemeine voraussetze, daß er ihren Glauben zu verkündigen der rechte Mann sei. Die Schleiermachersche Tröstung, daß nicht Er, sondern die (geistliche oder weltliche) Regierung, welche die Agende geordnet, der eigentlich Handelnde sei, „daß es sich also von selbst verstehe, daß er nicht zu vertreten habe, was er lese", ist wirklich ein bloßes Sophisma und v. Cölln wirft ihm mit vollkommenem Fug ein, daß ein evangelischer Theologe in diesem Fall auch eine katholische Messe lesen könnte, ohne seinen Glauben oder sein

Gewissen zu verletzen. Schleiermachers Berufung darauf, daß der Geistliche ja auch die Uebersetzungsfehler nicht vertrete, ist lächerlich, ist einer seiner fast an das Frivole streifenden Witze.

Wollte Schleiermacher aber fragen, was denkst du denn bei jenen für mich leeren Worten? so würde ich kürzlich antworten, wie ich bei der Empfängniß Christi durch den heiligen Geist denke, daß das einzige Princip des Lebens Christi der göttliche Geist war, der seinen Willen und durch seinen Willen auch seine Natur bestimmte; und bei dem Niedergefahrensein zur Hölle, daß alles Böse, auch vor Christi Erscheinung, nur durch Entgegensetzung gegen ihn Realität hat, denn in sich ist es nichts. Die einzige Bedeutung hat es durch das Gute, was es negiren will, und zugleich ist das Gute das einzige Wesen, wozu das Böse, seiner Hölle zu entfliehen, sich aufheben kann; Christus aber als der, welcher in seinem Willen nur das Gute will, ist es, welcher auch in dem Bösen niederfährt, um in ihm durch die Qual der Entgegensetzung die Freiheit aus dem Gefängniß des bösen Willens zu erlösen und den Willen seinem wahrhaften Wesen zurückzugeben. Wollte nun Schleiermacher sagen: siehe, da gibst du mir ja eine ganz rationalistische Auslegung der Dogmen, denn weder an eine sinnliche Erscheinung des heiligen Geistes, noch an eine sinnlich existirende Hölle scheinst du zu glauben, sondern du verstehst die Empfängniß wie die Höllenfahrt so, daß jene sagen will, wie Christi Wille absolut und von Anbeginn der heilige gewesen; diese aber bedeuten soll, daß nur Christus wie von der Sünde so von den Schmerzen, welche sie als Negation der Freiheit sich erzeugt, zu befreien im Stande ist und daß schon vor der Stiftung des Christenthums als Erscheinung dies Verhältniß zwischen dem Guten und Bösen da war; — so würden wir erwidern, daß dem allerdings so sei, daß wir aber damit in jenen Vorstellungen, wie uns schiene, ohne Künstelei und Zwang, etwas sehr Bestimmtes ausgedrückt zu finden so glücklich wären; wolle er ein solches Verfahren, den allgemeinen, ewigen, Inhalt jener zunächst historisch begründeten Vorstellungen mit Klarheit zu denken, ein Bedürfniß, was wir so dringend hätten, wie er, wolle er dies Rationalismus nen-

nen, so hätten wir nichts dawider, weil wir der festen Ueberzeugung wären, daß das wahre Christenthum vernünftig und die wahrhafte Vernunft christlich sei.

Endlich in Bezug auf die Zukunft nennt Schleiermacher die Aussicht seiner Freunde auf die Constituirung eines neuen Symbolums ein Vorurtheil und sagt in seinen Einwürfen unter anderem S. 36.: „Ich hingegen möchte mich mit aller Macht dem entgegensetzen, und ich würde nur Verderben davon ahnden, wenn die Kirche dies jemals thäte aus freien Stücken; denn eine solche Schrift kann niemals etwas wünschenswerthes sein oder ein Gut für die Kirche selbst, sondern immer nur eine Sache der Noth in äußerer Beziehung. Für den inneren Gebrauch der Kirche thut doch den Erwachsenen ein solcher kurzer Auszug nicht Noth, und für den Unterricht der Jugend sind doch scharf bestimmte auf andere Meinungen Rücksicht nehmende Formen nichts brauchbares. Der Katechismus bedarf eines anderen Tons; eine gute Confession ist ein schlechter Katechismus und ein guter Katechischismus eine schlechte Confession." Wozu dies? Das Symbol soll ja auch kein Katechismus sein; dieser hat noch immer seine eigenthümliche Abfassung gefunden, aber nicht ohne Zusammenhang mit dem Symbol, sondern in so enger Verbindung damit, daß die besten Katechismen auch symbolische Bücher geworden sind. Wir können durchaus nur den Herrn v. Cölln und Schulz beitreten, wenn sie Schleiermacher auseinander setzen, daß das Symbol Ausdruck innerer kirchlicher Einheit sei. Schleiermacher verkennt ganz, daß die Freiheit, ohne bestimmt zu sein, keine Freiheit ist. Die ächte Beweglichkeit der Bildung besteht nicht darin, daß sie vom Positiven abstrahirt, sondern darin, daß die Position des Nothwendigen immer möglich sei und nicht durch ein Gesetz unmöglich gemacht werde, obschon, wie wir recht gut wissen, keine menschliche Vorkehrung das Anderswerden, wenn der Trieb der Vernunft darin ist, zurückzuhalten, sondern die Geburt des Göttlichen nur, wie die Here beim Herakles, zu verzögern vermag. Wie wir bei dem einzelnen Menschen sehen, daß er die Resultate seiner Lebenserfahrung zu Grundsätzen ausprägt, denen er in seinem Handeln als einer

bleiben-

bleibenden Richtschnur zu folgen sich anstrengt; wie wir jede Gesellschaft, sobald sie zu einiger Abgeschlossenheit gelangt, sich der, wenn auch nie feierlich ausgesprochenen, Norm ihres eigenthümlichen Genius bewußt werden sehen; wie jeder Staat den Inhalt und Umfang seiner Freiheit in bestimmten Gesetzen darlegt und wirklich nur dann frei ist, wenn er Gesetze hat, so kann auch die Kirche nicht umhin, das, was sie glaubt, mit Bestimmtheit aufzufassen und als das einfache Princip ihres Lebens hinzustellen. Diese Constituirung eines Symbols ist nach unserer Meinung so weit davon entfernt, Beweis einer Schwäche zu sein, daß wir sie im Gegentheil für den Beweis einer Stärke halten, gerade wie z. B. der Englische und Französische Staat durch die Bestimmtheit ihrer Freiheiten, trotz der damit verbundenen Parteiungen, ungleich freier und stärker sind, als eine in gesetzlosem, nur durch Herkommen locker gebundenem Zustand umschweifende Horde.

Schleiermacher erblickt in einer solchen Bestimmtheit immer nur eine Verknechtung an das Buchstäbliche, eine Gefangennahme des Geistes unter beschränkte Formeln, eine Verführung zu gedankenloser Leerheit, zu widriger Verketzerung und elender Verfolgung. Den Vortheil, daß die Streitigkeiten alsdann ein festes Centrum haben und leichter ein Resultat geben, als wo ohne Maaß und Ziel in das Blaue hingefochten wird, übersieht er. Allein so wahr der Spinozische Satz ist: **omnis determinatio est negatio**; so wahr ist auch der andere, mit ihm identische: **omnis determinatio est ponsitio.** Ist daher von einem neuen Symbol die Rede, so muß dasselbe die Differenzen der protestantischen Kirche in sich absorbiren, um dadurch aufzuheben, was bis dahin einseitige Geltung hatte. Wie und wann dies geschehen werde, wer kann das wissen? Doch zweifeln wir, daß große Neuerungen vorkommen werden und glauben, daß die Hauptrichtung in einer Hervorhebung der alten, allgemein angenommenen Symbole bestehen werde, in sofern die aus der Zeit der Reformation sie ebenfalls anerkannt, in ihrem Inhalt gar nichts verändert und sich speciell nur gegen die späterhin in der Römischen Kirche entstande-

nen Dogmen gewendet haben. Diese kritische Bemühung zur Ausmärzung alles Hierarchischen ist in ihnen das Wesentliche: im dogmatischen Gehalt weichen sie von den alten Symbolen nicht ab. Unter diesen ist namentlich das sogenannte Apostolische, obschon es dem Nicänischen an theologischer Schärfe nachsteht, dadurch, daß es die historische Anschauung des Christenthums in allen Hauptpuncten vorlegt, von einer so unverwüstlichen Popularität, daß es schwerlich je verdrängt oder durch ein anderes ersetzt werden kann; es wäre denn, daß die Christen der geschichtlichen Erinnerung an die Stiftung ihrer Kirche nicht mehr bedürften, was zu denken doch gar kein Grund vorhanden ist. Denn die Bibel könnte dem menschlichen Geschlecht wohl abhanden kommen, aber dadurch würde noch nicht die Idee und die Erinnerung an ihre Erscheinung vertilgt.

Schleiermacher äußert zuweilen die Besorgniß, daß ein Staat ein neues Glaubensbekenntniß mit Gewalt könnte einführen wollen und durch solch' willkürliches Verfahren dasselbe mit anderen Verordnungen und Gesetzen in Einen Rang stellen. Wir halten eine solche Anmaaßung in unseren Tagen für unausführbar. Nehmen wir aber den von Schleiermacher hypothetisch aufgestellten Fall an, daß eine Regierung ein neues Symbol mit Hartnäckigkeit einführen wollte, so glauben wir nicht, daß als Regel des Benehmens für die Geistlichkeit das aufgestellt werden kann, was er S. 33. sagt: „Ich sollte einen bescheidenen Mann verdammen, welcher zu sich selbst sagte: Die Handlung, die du begehst, wenn du deine Unterschrift verweigerst, steht in gar keinem Verhältniß zu dem Zweck der Verfügung. Jedermann weiß ja, und also auch unsere kirchlichen Gesetzgeber, daß nicht zwei Menschen genau denken einer wie der andere, und auch die, welche dieses Bekenntniß zuerst unterschrieben, haben es theils nicht in demselben Grade bestimmter Ueberzeugung dabei gethan, theils nicht dasselbe dabei gedacht. Es kommt also immer nur auf ein mehr oder weniger von Ueberzeugung an. Wenn ich nun glaubte, meine Abweichung wäre so groß und von der Art, daß diejenigen, die ich nach meiner Ueberzeugung belehre und anrege, nicht zur Gemeinschaft der Kirche gehören könnten,

die sich von diesem Bekenntniß aus der Römischen gegenüber gebildet hat: dann wäre Grund genug, das Aufsehen einer Verweigerung nicht zu scheuen. Das ist aber nicht der Fall, und weiter als meine innige Ueberzeugung hievon, bekenne ich ja nichts durch meine Unterschrift. — Unwahrheit ist ein großes Wort, aber doch nur ein abstractes, und es kann jedesmal nur der Natur der Sache nach angewendet werden." Hier ist gar keine Grenze gegeben. Jeder kann sich hiernach überreden, daß er das Symbol ohne Immoralität unterschreiben könne, weil er immer Einiges finden wird, womit er übereinstimmen kann. Gegen eine solche Klugheit und Lauheit haben sich nun Schleiermachers Freunde mit Nachdruck verwahrt. Er wäre gewiß nicht in diese laxen Maximen verfallen, wenn er die Bestimmtheit des Symbolischen nicht blos von ihrer negativen, vielmehr auch von ihrer affirmativen Seite betrachtet hätte. So aber sieht er in ihr nur eine geistlose Verknöcherung des Lebens; die wahre Bildung soll in einer Abneigung gegen die Bestimmtheit bestehen und durch ein beständiges Drängen, Gähren und Treiben in eine schlechte Unendlichkeit hinauslaufen.

Schleiermacher ist der Lessing unserer Theologie. Wie sich dieser zur Poesie, so verhält er sich zur Speculation. Lessings Kunstwerke sind geniale Schöpfungen, ohne doch Werke des Kunstinstinctes zu sein. Sein Genie war kritisch und der Hauch der Kritik weht mit kühlem Fächeln auch durch seine Poesie. So bringt es Schleiermacher auch zu systematischen Zusamenstellungen, zu Predigten, zu Entwürfen kirchlicher Organisation. Allein es fehlt Ein Alles gebärender Grundgedanke, wie bei großen Philosophen. Seine systemartigen Compositionen sind nur die Stapelplätze, in denen er die jedesmaligen Resultate seiner kritischen Analysen birgt. Er schafft nicht, um einem Princip consequent zu folgen. Er schafft, um zu zerstören. Oder vielmehr, das Zerstören ist sein Schaffen, denn immer ist er auch schon wieder über seine Schöpfung hinaus. Sein kritischer Blick entdeckt schon wieder neue Unvollkommenheiten und rastlos, in den verschiedensten Beziehungen, in den mannigfaltigsten Formen, wälzt er seinen von Bildungsembryonen wimmelnden Strom fort. Er ist

immer ein anderer und doch derselbe. Sein nüchterner Verstand, der nur momentan den Saturnalien des Gefühls ein überschäumendes Leben erlaubt, blickt überall spähend hervor.

So darf man sich denn nicht wundern, wenn der wunderbare Mann in seinem Enthusiasmus für Freiheit der Bildung die Nothwendigkeit der Nothwendigkeit für die Freiheit momentan vergessen und die Kirche der Atomistik der zufälligen subjectiven Ueberzeugung Preis geben konnte. Auf welche Weise die gerechten Ansprüche der subjectiven Intelligenz mit dem objectiven Glauben der Kirche zu vermitteln sind, welche Gebrechen unsere Zeit hierin bedrücken und welche Maaßregeln zu treffen sind, schnöde Glaubensheuchelei, dogmatische Bornirtheit, mit ihrer Göttlichkeit kokettirende Frömmigkeit, hierarchisirende Salbung, inhumane und unchristliche Prätensionen eines stumpfsinnigen Supernaturalismus, zu vernichten, das zu untersuchen, gehört nicht hierher. Schleiermachers unmoralischer Rath in Betreff des kirchlichen Symbols muß seine Freunde schmerzen, allein er ist bei ihm immer verzeihlicher, als der zelotische Eifer, womit verstand- und gemüthlose Menschen aus egoistischen Interessen, aller Kritik der Bibel und kirchlichen Lehre, als einem Frevel an Gott entsagend, dem Buchstaben mit sclavischem Sinne sich unterwerfen. Nach Außen hin belächeln sie mit scheinbar frommem Mitleid, dem aber eine gute Dosis Hochmuth nicht fehlt, jeden Andersgläubigen, jeden Ringenden, als einen noch nicht von Gott des Gnadenstandes Gewürdigten; nach Innen zu aber, in ihrem Gewissen, lächeln sie über die Andern, daß sie nicht so klug sind, die Vernunft unter das Joch des Glaubens wirklich gefangen zu nehmen.

Gedruckt in der Hartungschen Hof- und Universitäts-Buchdruckerei.